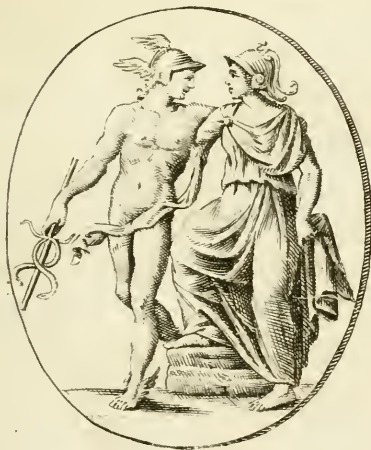
OPERE

DI

FRANCESCO MARIA CAVAZZONI ZANOTTI.

TOMO QUINTO.

IN BOLOGNA
NELLA STAMPERIA DI S. TOMMASO D'AQUINO

M D C C X C.

CON *APPROVAZIONE.*

LO STAMPATORE
A CHI LEGGE.

Nel quinto volume delle Opere dell' immortale Francesco Zanotti, ch' io vi presento, Lettor cortese, non solamente contengonsi quegli opuscoli, che appartengono alla morale Filosofia di quel dottissimo Autore, e l' ingegnoso trattato della attrazion delle idee tanto celebrato, ed applaudito; mà sì ancora due operette fino ad ora inedite, e che pure, a giudizio degl' intelligenti, meritavano d' essere pubblicate, e lette, e meditate. La prima di queste è un brevissimo, ed elegante compendio di tutta la Filosofia, scritto ad uso di una virtuosissima, e nobilissima Dama, che volle esserne instrutta dal Zanotti. L' altra è una collezione di varj Paradossi, appartenenti a varie facoltà, e discipline, che quell' illustre Filosofo andava stendendo da più anni, finchè fù sorpreso dalla morte con dolo-

re di tutti i buoni, e con danno delle lettere, e delle scienze. Nell' una, e nell' altra spero, Lettor cortese, che facilmente riconoscerete la mano Maestra di chi la compose, e però vorrete avere a grado la mia sollecitudine nel renderle pubbliche a vostro piacere, e profitto.

L E T T E R E

DEL SIGNOR

GIUSEPPE ANTONELLI

MESSINESE

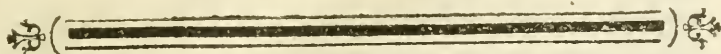
PROFESSORE DI BELLE LETTERE IN PALERMO

AL SIGNOR

D. LUIGI PORTEZ

MARCHESE DELLA VALLETTA

Sopra le Controversie nate tra il Signor FRANCESCO MARIA ZANOTTI, e il P. CASTO INNOCENTE ANSALDI intorno alla Filosofia Morale del Signor

DI MAUPERTUIS.

CARISSIMO

SIGNOR MARCHESE.

VOI vi ricorderete, Signor Marchese carissimo, che essendo amendue noi in Procida, e passeggiando un giorno per un vago giardino di quella dilettosa Isola, ragionammo tra noi lungamente delle controversie nate in Italia sopra la Filosofia Morale del Signor di Maupertuis; e a quel proposito mi diceste, che avendo veduta la Lettera del P. Ansaldi, uscita in Venezia contro a tre Discorsi del Signor Zanotti, desideravate, che io vi facessi vedere i Discorsi medesimi, et anche mi stimolaste a scrivervi il mio giudizio sopra la lettera. Delle quali due cose come prima fui giunto in Palermo, l' una feci, e vi mandai i Discorsi; l' altra, non avendo allora assai di ozio, mi convenne aspettar qualche tempo per farla. Ora però, che sono alquanto ozioso, quantunque io creda, che, letti avendo i Discorsi, non avrete più bisogno di me per giudicare della lettera, tuttavia mi ho proposto di scrivervene, mirando non al bisogno vostro, ma al desiderio; al quale io m' ingegnerò, come potrò, di soddisfare, se non altro acciocchè intendiate, che ve ne lodo. Che certo non posso non lodarvi molto, che anche in Procida vi

piacciano i libri ; e che vogliate allo studio, che presso me poneste gli anni addietro nell' eloquenza, aggiungere quello ancora della Morale Filosofia, senza la quale non sarebbe l' eloquenza desiderabile. Io dunque vi scriverò semplicemente il giudicio mio sopra la lettera del P. Ansaldi, siccome voi volete, e farollo in più Lettere, amando meglio di scriverne molte non tanto lunghe, che una lunghissima; e se io vi parrò troppo stretto nel dire, e privo di quegli ornamenti, che già vi insegnai, scuserammi appresso Voi la forma dello scrivere epistolare, che come sapete, vuol essere breve, et aborrisce lo studio.

Io vengo dunque al proposito. La lunghissima Lettera del P. Ansaldi si divide in tre parti; nella prima par, che voglia rispondere al primo Discorso del Sig. Zanotti; nella seconda al secondo; nella terza al terzo. Mi tratterò ora nella prima; dirò dell' altre in altre Lettere. Nè mi fermerò in ogni cosa, che ciò sarebbe fare un volume. Toccherò i capi principali, onde giudicherete del restante.

E già per vedere, come bene risponda il P. Ansaldi al primo Discorso del Sig. Zanotti, veder bisogna qual sia la somma del Discorso istesso. Se non m' inganno, è questa. Voi, P. Ansaldi, dice il Sig. Zanotnotti, nelle vostre Vindicie avete supposto, che la questione tra Maupertuis e me, fosse, se debba la Religione anteporsi alla Filosofia degli Stoici. Ora questa supposizione è un sogno. Voi dunque avete scritto quelle vostre Vindicie sognando. Questo è il sillogismo, intor-

torno a cui volgesi tutto il discorso del Sig. Zanotti; il quale dimostra in primo luogo, che il P. Ansaldi avea fatta quella stranissima supposizione; e lo dimostra con moltissimi passi tratti dalle Vindicie. Poi dimostra con moltissimi passi tratti dal suo stesso ragionamento, che quella supposizione è un sogno, facendo apertamente vedere, che egli non ha mai negato, nè dubitato pure, che sia la Religione da anteporsi a qualsivoglia Filosofia. Ora volendo il P. Ansaldi rispondere a un tal discorso, non dovea egli principalmente rispondere a i passi allegati dal Signor Zanotti? Non sono essi l' appoggio, il sostegno, la base di tutta la causa? E pure ditemi, a qual di loro risponda. Nè dimando, se risponda a tutti; nè anche dimando, se risponda ad alcuni; dimando se risponda ad uno solo. E lasciandogli così addietro senza farne parola, come se il Zanotti allegati mai non gli avesse, esce fuori dicendo nella prima pagina istessa, e ripetendolo poscia quasi in tutte l' altre, che la question principale, anzi unica, tra il Maupertuis e il Zanotti è: Se sia capace la Filosofia Stoica di sminuire i momenti della vita infelici. E così gli piace questa bella frase di *sminuire i momenti*, che sempre l' ha in bocca; forse perchè gli è venuta di Prussia. Io son Messinese, & avrei detto di *consolar l' uomo*. Ma comunque ciò sia, che è questo, che nelle Vindicie la questione tra il Maupertuis, e il Zanotti è una cosa, nella lettera è un' altra? E non son elleno due questioni diverse, se debba la Religione anteporsi alla Filosofia Stoica, e se la Filosofia

fia Stoica recar possa all' Uomo alcuna consolazione? Quante cose recano conforto all' uomo, la sanità, la bellezza, la dignità, gli onori; nè però viene in mente a veruno di dubitare se debba loro la Religione anteporsi. E poi la questione è ridicola; perchè chi non sa, che la virtù, quantunque non basti a levar via del tutto i momenti infelici, basta però certamente a sminuirgli? La lettera del P. Ansaldi mi chiamerà forse a questo luogo un' altra volta; et io vi tornerò, come vi sarò chiamato. Ora però chi crederà, che il P. Ansaldi abbia risposto ad un discorso, non toccando mai la qnestione, che in esso si tratta, e rivolgendosi a tutt' altro? Io per me credo, che non abbia nè pur voluto; e solamente abbia inteso di dar fuori una prefazione, che servir debba a qualche risposta, la quale uscirà poi forse una volta, quando che sia.

Di fatti mostrando voler dir del discorso, si ferma a piatir col titolo, e tanto persevera in quel piato, che avendovi impiegate ben dodici pagine, dice di non potere ancora distogliersene, e ve ne impiega anche un' altra. Io mi meraviglio, che non abbia cominciato dalla lettera dello Stampatore, il quale non più di essa mostra essere autore, che del titolo. Ma che è mai in quel titolo, onde abbia il P. Ansaldi a contrastar tanto? Eccovelo. Dice quel titolo, che il Zanotti nel libro della Filosofia è paruto Stoico al P. Ansaldi, e nemico di Religione. Quì si fa innanzi il P. Ansaldi, e dice: come? dove ho io mai detto, che il Zanotti sia Stoico, e nimico di Religione nella sua Filo-

losofia? Io non ho mai parlato della Filosofia. Ho parlato sempre del Ragionamento. La Filosofia è una cosa, il Ragionamento è un' altra. Sono due libri distinti tra loro di distinzion vera, e reale, nè bisogna confondergli, nè farne un solo. E tanto si compiace il P. Ansaldi di avere scoperta la distinzione de' due libri, che vi torna poi sopra altre volte, e ne abbellisce il fine della sua lettera. Io credo però, che potrebbe lo Stampatore rispondergli: P. Ansaldi, io non sapeva, che a distinguer due libri vi volesse tanta Logica. Noi altri siamo zotichi, e quando due scritture vengon proposte da un frontespizio medesimo, e la numerata delle pagine senza interrompersi segue dall' una all' altra, noi per un certo nostro uso le diciamo un libro; e i librai sogliono legarle insieme, e come legate l' hanno, tutti dicono: quello è un libro; e però tali essendo la Filosofia del Sig. Zanotti, e il Ragionamento, io ancora gli ho presi per un libro; e perchè vi è paruto Stoico e nimico di Religione il Zanotti nel Ragionamento, ho creduto di poter dire, che sia paruto tale in quel libro. E vedete, che non ho detto: nella Filosofia; ho detto: nel libro della Filosofia; Però mi perdoni Vostra Riverenza se io avessi errato non distinguendo bene due libri, perchè io sono ignorante, e niuno mi ha spiegato mai il trattato delle distinzioni. Così dir potrebbe lo Stampatore, scusando il titolo. Il discorso poi, se il P. Ansaldi l' avesse letto con un poco più di attenzione, non avrebbe bisogno di scusa niuna, avendo in esso il Sig. Zanotti distinta molto bene la Fi-

lo-

losofia dal Ragionamento, e detto assai chiaro in più luoghi, che il P. Ansaldi contro questo s' è mosso, non contro quella. Moltissime pagine ve ne posson far fede. Vedete fra tutte la 15. Ben è vero, che sentendo il Zanotti di essere accusato dal P. Ansaldi di un error sommo traente all' Ateismo, non s' è contentato di rimuovere sì orribil macchia dal Ragionamento solo; ha voluto rimuoverla anche da tutto il libro; e così ha cominciato dalla Filosofia, che è la prima parte, venendo poscia al Ragionamento, che è l' altra. E se ho da dir vero, averei io pure adoperato allo stesso modo; imperocchè apparendo chiarissimamente, che tant' errore non sia nel Ragionamento, si troverebbon di molti, che direbbono: sarà nella Filosofia; essendo più facile, che il P. Ansaldi abbia confusa l' una parte con l' altra, che scoperto un' errore, che non sia in niuna parte. Conveniva però al Zanotti liberare anche la sua Filosofia dall' orribile sospicione. Il che fatto se egli non fosse poi disceso anche al Ragionamento, potrebbe forse dolersi il P. Ansaldi. Ma vi discende alla pagina 18, e proseguendo per molte altre, lo scorre tutto, risponde partitamente sopra ogni capo, e fa vedere, che in niuna parte di esso può mai parere, nè che egli sia Stoico, nè che voglia anteporre la Filosofia Stoica alla Religione. E se egli così difende il Ragionamento, che importa al P. Ansaldi, che abbia voluto difendere anche la Filosofia?

Ma torniamo al titolo del discorso, da cui non può ancora il P. Ansaldi distogliersi, e lo accusa d' un'

altra

altra maniera, la quale è questa. Già quel titolo, secondo che può vedersi, significa prima, che il Zanotti è contrariissimo agli Stoici, poi mostra, che non per tale l' abbia tenuto l' Ansaldi, ma l' abbia avuto per uno Stoico perdutissimo, o sia poi ciò nella Filosofia, o sia nel Ragionamento. Crede il P. Ansaldi, che dicendosi quì il Zanotti, si intenda la persona di esso, non il libro; e comincia a gridar forte: io nelle mie Vindicie non ho mai detto della persona, ho detto del libro. La persona è una cosa, il libro un' altra. Ogni uomo, che abbia studiato, distinguerà sempre una persona da un libro. E aggiunge poscia, che tanto egli non ha detto, che la persona del Zanotti fosse perduta nello Stoicismo; che anzi nelle sue Vindicie l' ha sempre ajutato, perchè Stoico non paresse; ed ha sempre dichiarato, che se ha dette le eresie, le ha dette per scioccaggine, e perchè ignora fino i principj della Dottrina Cristiana. Ma se il Padre Ansaldi avesse inteso quel titolo, da cui non può distogliersi, vedrebbe chiarissimamente, che anche quivi non della persona del Zanotti, ma del libro si parla; e se potrà mai partirsi dal titolo, e leggere il discorso, che segue, ed intenderlo, vedrallo ancora più chiaramente. Leggetelo voi, Signor Marchese, che non siete solito, prendendo i libri in mano, di fermarvi ne' titoli; di che temo, che difficilmente parer potrete erudito. Non prende egli il Zanotti nella pagina seconda a sostenere, che in tutto il *libro* suo non è quell' errore, che dice l' Ansaldi? Non mostra egli nella pa-

gina 15, che il *libro* suo contiene due parti, la Filosofia, e il Ragionamento, prendendo a dimostrare, che in niuna di esse egli sia Stoico? E' egli questo voler parlare della persona, o del *libro?* Vedete la pagina 26. *Mostrar debbo*, dice quivi il Zanotti, *come in tutto quel libro mio*, di cui or disputiamo, *niente ha*, *onde possa parere a veruno*, *che io voglia anteporre la Filosofia Stoica alla Cristiana Religione*. Vedete la pagina 28. Chiede quivi il Zanotti, qual segno abbia il suo Ragionamento, quale orma di que' gravissimi errori, che dice il P. Ansaldi; e mettesi a dimostrare, che non non ne ha niuna. Ora è egli questo un confondere il libro con la persona? o non è piuttosto un dimostrare, che non mai della persona, ma sempre del libro vuol disputarsi? Vedete anche la pagina 32, che è l' ultima del discorso; dove volendo il Zanotti consecrare all' immortalità quelle due bellissime lettere del P. Ansaldi, a lui rivoltosi, dice di farlo, *acciocchè* (sono le sue parole) *intendano i posteri*, *che se del mio libro mal giudicaste ad un tempo*, *ne giudicaste meglio ad un' altro*, *nè sempre poi v' ingannaste*. Vuole il Zanotti, che il P. Ansaldi abbia giudicato e bene e male non della persona, ma del libro.

Ma sarà forse all' ingegnoso Padre paruto, che voglia il Zanotti trasferir la questione dal libro alla persona, perchè leggendo le prime righe del discorso, ove il Zanotti chiama le Vindicie: *un libro dato fuori contro di me*, avrà creduto, che quel *me* voglia dire la persona. Ma, P. Ansaldi, molte volte nominasi la persona

sona intendendo l' opera, che essa ha composto. Per esempio ognun dice: Vergilio è armonioso; nè vuol già dire, che la persona stessa di Vergilio renda armonia; vuol dire, che rendono armonia i suoi versi. E questa maniera è tanto comune, che io mi maraviglio, che la chiamin Rettorica. E certo, Sig. Marchese, io ho fin quì creduto, e l' avrete creduto anche voi, che dovunque il P. Ansaldi nomina il Zanotti nelle sue Vindicie, intenda non mai il Zanotti, ma sempre il libro da lui scritto; e dove dice, che gli Stoici sono la delizia del Zanotti, voglia dire, che sono la delizia del libro; e dove dice, che si maraviglia del Zanotti, che sia proceduto tant' oltre, voglia dire, che si maraviglia del libro. E similmente dove dice, che il Zanotti, quantunque dottissimo, *cetera doctissimus*, è caduto in un massimo errore, avrà voluto dire, che il libro, quantunque dottissimo, è caduto in quell' errore; e per simil maniera dove dice, che il Zanotti è ignorantissimo de' primi lumi della Cristiana Religione, avrà voluto dire, che è ignorantissimo il libro; e similmente ove dice, che il Zanotti ha male inteso l' amor di Dio, non avendone udito ragionar mai, se non accidentalmente in qualche allegra brigata, avrà voluto dire, che non il Zanotti si sia avvenuto a quella allegra brigata, ma il libro. Se volete vedere tutti questi luoghi, ne' quali il Padre Ansaldi nominando il Zanotti, intende sempre il libro, la pagina 5. del discorso, e le altre fino all' 11. ve gli mostreranno. Per le quali cose non è da credere, che

avendo il P. Ansaldi disputato sempre del libro non della persona, abbia poi voluto il Zanotti difendere la persona non il libro.

Voi direte, Signor Marchese carissimo, che io sono uscito fuor di proposito; e direte vero; ma come potrei io non uscirne, tenendo dietro alle cose ragionate dal Padre Ansaldi? Il quale in vece di dimostrare, come pur dovea, che la questione stata tra il Maupertuis, e il Zanotti sia quella stessa, che egli suppose nelle Vindicie, e portarsi dirittamente a dileguare i passi dal Zanotti allegati, si va fermando in tutti i diverticoli. Lasciate dunque, che avendo egli detto tante cose fuor di proposito, ed io fuor di proposito le consideri. Dice egli di avere nelle Vindicie ajutato, quanto ha potuto, il Zanotti, acciocchè non paja Stoico, nè Incredulo, interpretandolo sempre alla meglio, ed onorandolo sempre, e lodandolo. E a provar ciò, allega i passi delle Vindicie stesse; co' quali se egli ha inteso di ajutare il Zanotti, bisogna ben dire, che egli abbia posto poco studio a imparare il modo di ajutare; saprà forse meglio la lingua Araba. E primamente dice nella pagina 10. della sua gentil lettera, che egli, perchè non paresse Stoico il Zanotti, ne lo aveva anzi scusato appresso tutti. Ma lo scusarnelo non è un bel modo di dire che egli era? Non sono questi gli artificj per far tenere come vera un' accusa, quando non può provarsi? Vedete poi, quali scuse egli addusse. La pagina 13. del discorso del Signor Zanotti, e la seguente ve le mostreranno: che ha scritto con-

tro

tro la Religione per passatempo: che non ha veduto quali conseguenze nascer possano dal metter da parte la Religione, e proporre da imitarsi i soli Stoici. Se queste sono le scuse del Padre Ansaldi, quali saranno le accusazioni? Il quale per far vedere anche meglio, come egli ha sempre ajutato il Zanotti, onde non paja nè Stoico, nè empio, allega nella pagina 10. della sua lettera un bel passo delle Vindicie. Dice quel passo, che *vir sapientissimus*, cioè il Zanotti, *etsi Philosophiæ Moralis Christianorum pretium officiosissimis extollat verbis*, pure parendogli, che il Maupertuis non abbia avuto assai riguardo alla Filosofia Stoica, ha preso egli a sostenerla, *ipsamque cum Philosophia Christianorum æque conferens illam vel sine ista felicitatem inducere, aut infelicitatem posse minuere contendit*. E quì grida il Padre Ansaldi: vedete se io ho fatto quanto ho potuto, per ajutare il Sig. Zanotti. Ho io detto qui, che egli abbia voluto *alla Cristiana Religione preferire la Stoica Filosofia?* E certo non ha detto, che abbia voluto preferirla; ha ben detto, che ha voluto uguagliarla, *ipsam æque conferens*; ha ben detto, che egli ha preso a sostenerla; ha ben detto, che secondo lui può ella forse da sè, e senza niuna Religione render l' uomo felice. E questo è il passo, che prima di tutti gli altri adduce il P. Ansaldi per dimostrare, come egli ha favorito sempre nelle sue Vindicie, e sostenuto, e lodato il Zanotti. Argomentate voi di quelli, che seguono. E già in essi quasi null' altro dice, se non che non potrebbe il Zanotti, costumato come egli

gli è, esser caduto in così grandi errori, se non per ignoranza; nè mai loda la costumatezza, se non dove servir possa per argomento dell' ignoranza; non ricordandosi, che chiama poi Sapientissimo il Zanotti, ovunque ciò gli vaglia a rendere più maravigliosa la grandezza degli errori.

E' grazioso anche quel passo, ove per dimostrare, che non ha mai chiamato Stoico il Zanotti, fa vedere, che in un luogo lo chiamò Peripatetico; il qual luogo non mostra, che egli non l' abbia detto Stoico per tutto altrove; mostra piuttosto, che egli sa contraddirsi. Saprei poi volentieri, se egli abbia inteso di ajutare il Zanotti, acciocchè non paja Stoico, anche in quei luoghi, ove riferendo certa opinione di lui, vi aggiunge ora un' *æque*, ora un' *eamdem*, facendo con ciò credere, che egli abbia insegnato, potere la Filosofia degli Stoici egualmente consolar l' uomo, che quella de' Cristiani, anzi poter recargli la stessa consolazione. Vedete la pagina 95., e le due altre, che seguono, de' discorsi del Signor Zanotti. Ma tornando a i luoghi delle Vindicie, che il P. Ansaldi allega nella sua lettera, per dimostrare di aver sempre onorato il Zanotti, ed ajutatolo, acciocchè non paresse Stoico, bellissimo è quello, nel qual dice di averlo paragonato a Giusto Lipsio. E chi il crederebbe? Gliel paragona appunto per questo perchè Giusto Lipsio fu gran sostenitore degli Stoici. E per onorare il Zanotti anche più, dice, che egli è assai più animoso di Lipsio, perchè Lipsio ebbe almeno rispetto della Religione.

Se

Se volete chiarirvene, leggete il paragrafo stesso LXXXVI. delle Vindicie. Ma ancor più bello è l'argomento, che trae il Padre Ansaldi da una sua cortese dissimulazione. Vedetelo nella pagina 12., e nella seguente della sua lettera. Mostra quivi, che avesse il Zanotti nel suo Ragionamento dichiarati gli *S*toici incapaci di conoscer Dio; del qual gravissimo errore confessa, che inorridì. Pure per non far parere il Zanotti avvocato degli Stoici, volle dissimularlo, e tacerne del tutto. Bell' avvocato in vero sarebbe stato il Zanotti degli *S*toici, e molto bene li avrebbe difesi, dichiarandogli incapaci di conoscere Dio.

E' ben poi da maravigliarsi, come avendo il Padre Ansaldi fatto nelle Vindicie tanto sforzo, perchè il Zanotti non paresse Stoico, ora si affatichi tanto per persuadere, che egli non può dirsi in niun modo agli Stoici contrariissimo; e perciò se la prenda contro il titolo del discorso, dal quale l' uomo erudito non può partirsi. Ecco però il bell' argomento, che ne adduce alla pagina 14. della sua lettera: come potrebbe dirsi il Zanotti contrariissimo agli Stoici, se avendo detto il Maupertuis, che essi sono contrarj a i Cristiani, egli non vuole accordarvisi? Quando ha detto mai il Zanotti, che gli Stoici non sieno contrarj ai Cristiani? Quando ha mai contraddetto al Maupertuis sopra ciò? Dicamisi quando. Ma, dice il Padre Ansaldi, va pur ripetendo il Zanotti, che un tale insegnamento degli Stoici, e un tal' altro, non è contrario alla Cristiana Religione. Bene. E perchè alcuni insegnamenti di una

Setta

Setta non sono contrarj alla Religione, si dirà egli per questo, che non le sia contraria quella Setta? Argomentando a cotesto modo, poche Sette troverà il Padre Ansaldi, che gli pajano contrarie alla Cristiana Religione; ed è disgrazia degli Stoici, che gli sia paruta tale la loro. Ma venendo al proposito, chi non vede, che per essere contrariissimo a gli Stoici non è già necessario il negare tutto quello, che essi hanno detto; altrimenti bisognerebbe negare, che l' acqua sia umida, perciocchè essi lo dicevano; basta bene negare i principj loro, e quelle proposizioni, per cui dagli altri si distinguevano; nè fa perciò di mestieri il sostenere, che tutte fossero eresie.

Ma vegniamo ormai al luogo, dove il Padre Ansaldi, distaccandosi finalmente dal titolo, mostra di volere accostarsi al discorso stesso del Zanotti. E già alla pagina 15. dichiara il suo assunto, che è di far vedere, che egli ha letto benissimo il Ragionamento del Zanotti, e se a Dio piace, anche inteso, dicendo, che questo solo si cerca in quel discorso, e non altro. Bisogna, che il Padre Ansaldi, quando giunse a quella pagina, si fosse dimenticato della questione de' momenti. Ora però come vuol farci conoscere, che egli abbia letto, ed inteso il Ragionamento del Zanotti? Prende un passo di esso, e gli argomenta contro; e con ciò vuol, che si creda aver lui letto quel Ragionamento, ed inteso. Veggiamo però, come egli esponga un tal passo, e come vi argomenti sopra.

A esporre il passo, di cui si tratta, introducesi a que-

questo modo. Fa dir primamente assai cose al Signor di Maupertuis intorno alle moltissime, e gravissime contrarietà, che passano tra la Filosofia Stoica, e la Cristiana. Indi soggiugne, che il Zanotti, *per sostenere gli Stoici*, ed opporsi a quel Francese *anche in quanto riguarda la speranza ec.*, e fa credere con quel *sostenere gli Stoici*, e con quell' *anche*, che il Zanotti siasi opposto a tutte le accennate contrarietà, quasi voglia, che tra i Cristiani, e gli Stoici non sia contrarietà niuna; Il che è tanto falso, che il Padre Ansaldi stesso non ardisce di dirlo espressamente. Vuol far crederlo con bel modo senza dirlo.

Però ben poteva, e sarebbe stato più conveniente, soprasedere da quella studiata introduzione, e venir subito al passo, sopra cui vuole argomentare, il quale è preso dal Ragionamento scritto contro Maupertuis, e, come lo reca il Padre Ansaldi, è questo: *quantunque però ne sia così nobile, e così lieta l' aspettazione* (de' beni eterni); *e sommamente, e più che non può dirsi vaglia a confortar l' uomo, e rallegrarlo; vegga tuttavia l' Autor Franzese di non farne più conto di quello, che i Cristiani stessi ne fanno; i quali si protestano d' esser disposti ad operare virtuosamente anche senza una tale aspettazione, di cui non vogliono aver bisogno per seguir la virtù; e allora solo si stiman perfetti, quando sono così disposti*. A me sarebbe piaciuto, che il Padre Ansaldi, riferendo queste parole, avesse notato ancor quelle, che nel testo del Zanotti le precedono. Eccovele: *e certo, che a petto d' una aspetta-*

zione così magnifica (cioè di quella, che ha il Cristiano de' beni eterni). *nulla parer ne dee tutto ciò, che promette la natura; e non che la Filosofia degli Stoici, ma qualunque altra (foss' anche quella tanto sublime e divina de i Platonici) dovrebbe tacersi dinanzi a quella de i Cristiani, nè sperar più di potere guadagnar gli uomini nè con promesse, nè con lusinghe. Perchè qual bene mostrano esse, che possa paragonarsi con tanto premio? Quantunque però ec.* Le quali parole smentirebbono chiunque volesse dire, che il Zanotti sia Stoico, che voglia anteporre la Filosofia Stoica alla Cristiana, che voglia uguagliare la Speranza di uno Stoico a quella di un Cristiano. E poichè il Padre Ansaldi è così amico del Zanotti, e vuole ajutarlo, quanto può, in ogni cosa, mi sarebbe anche piaciuto, che oltre alle parole, che precedon quel passo, di cui vuol disputare, notato avesse ancor quelle, che lo seguono, e sono: *Con che mostrano* (i Cristiani) *che quand' anche non fosse in loro la Speranza de' beni eterni, pur sarebbon contenti della virtù, e seguirebbono di servir l' onestà, la quale è Dio stesso, paghi di sol servirla*. Le quali parole assai dichiarano il sentimento delle precedenti, e ben mostrano, che il Cristiano non disprezza già secondo il Zanotti quel premio, che Dio ha promesso, ma è disposto ad operare virtuosamente, quand' anche quel premio non fosse. Il qual sentimento se pare al Padre Ansaldi peccaminoso, saprei volentieri di qual Religione fosse quel Parroco, che lo instruì.

Ma giacchè il Pad. Ansaldi riferendo quel passo

quan-

quantunque però ec. non ha voluto notare nè quelle parole, che lo precedono, nè quelle, che lo seguono, consideriamo noi pure il passo istesso, e veggiamo, come sopra vi ragioni. Io raccoglierò gli argomenti suoi il più strettamente, che io potrò, e dirovvene con libertà il parer mio; il che difficilmente far soglio, ma non è cosa tanto difficile, a cui non potesse indurmi l' amor vostro.

Argomenta il Padre Ansaldi contro il sopradetto passo prima da Filosofo alla pagina 16. poi da Teologo alla 17. Sentiamo come argomenta da Filosofo. Prende a dimostrare, che quel passo *quantunque però ec.* è tutto fuor di proposito; e lo prova a questo modo. Il Maupertuis tiene una sentenza, che la speranza del Cristiano sminuir possa l' infelicità della vita presente. Ora in quel passo niente ha, che levi via questa sentenza. Dunque quel passo è fuor di proposito. Così argomenta il Padre Ansaldi da Filosofo; e poteva anche argomentare a cotesta maniera: il Maupertuis tiene una sentenza, che la forma della Terra sia ellittica; nè questa sentenza si leva per quel passo del Zanotti; quel passo dunque è fuor di proposito. Quasi che un passo per essere a proposito dovesse levar via tutte insieme le sentenze del Maupertuis. Ma per vedere, se quel passo fosse scritto dal Zanotti a proposito, o nò, veder bisogna, a che egli intendesse, quando lo scrisse. Leggetelo nel Ragionamento alla pagina 282. e vedrete, in che voglia quivi il Zanotti opporsi al Maupertuis; perciocchè è cosa sciocca il dire, che a-

vendo Maupertuis affermato poter la speranza di un Cristiano sminuire l' infelicità della vita presente, abbia voluto il Zanotti opporglisi in questo. In che dunque gli si oppone? Eccovelo brevemente. Parea che il Maupertuis avesse posta tra lo Stoico, e il Cristiano questa contrarietà: che lo Stoico segue la virtù per lei stessa, e il Cristiano la segue per quel premio, che ne spera. Temette il Zanotti, che potesse ciò voler dire, che il Cristiano non segua già la virtù per lei stessa, ma solamente per la speranza del premio, onde a lui fosse la speranza non solo un motivo di bene, e virtuosamente operare, ma fosse anche il motivo unico. Però venne in quel passo ad avvisare il Franzese, acciocchè vedesse di non far egli più conto della speranza di quello, che i Cristiani stessi ne facciano, i quali l' hanno per un motivo necessario di operar bene, ma non unico. A questo intese il Zanotti in quel passo, non ad altro. Nè so, perchè dispiacer debba al Padre Ansaldi, che sia stato dato al Maupertuis un' avviso, che potrebbe a mio giudicio giovare anche a lui. Imperocchè parlando egli dell' onestà, come ne parla nelle sue Vindicie, e dicendo, ch' ella è per se stessa odiosa e spaventevole, e che spogliata degli altri beni perde la forma, e la natura di bene; ed esaltando da altra parte, e celebrando sol tanto la speranza del premio, per cui si muovono i virtuosi; ben potrebbe nascer sospetto in alcuno, che egli riguardasse una tale speranza come il motivo unico delle azioni, e non fosse però fuor di proposito il pregare

an-

anche lui a non farne più conto di quello, che i Cristiani stessi ne fanno. Fin quì ha argomentato il Padre Ansaldi da Filosofo.

Sentiamolo ora argomentar da Teologo. Comincia nella pagina 17. della sua lettera, e prima insegna, che il Cristiano non può, nè dee depor mai la speranza. Dopo così sottil dottrina passa avanti, e riduce finalmente la question tutta a vedere, se egli abbia esposte in latino assai bene certe parole dell' addotto passo, e dicendo il Zanotti, che le ha esposte male, egli se ne rimette al Calepino. Veggiamo questo discorso Teologico, che dee finalmente giudicarsi dal Calepino. Le parole del Zanotti sono: *i quali* (cioè Cristiani) *protestano d' esser disposti ad operare virtuosamente anche senza una tale aspettazione, di cui non vogliono aver bisogno per seguir la virtù; e allora solo si stiman perfetti, quando sono così disposti*. Il P. Ansaldi nelle Vindicie espone tai parole in latino, dicendo, che il Zanotti insegna *tunc solum se perfectos ducere Christianos, cum ita affecti sunt, ut absque expectatione illa servire pergant honestati*. Io credo, che il Calepino in questo luogo direbbe: P. Ansaldi quelle parole del Sig. Zanotti voi le avete spiegate male; perchè altro è. che uno sia così disposto, che veramente, e attualmente operi, altro è, che uno sia disposto ad operare; perciocchè il primo opera; l' altro non opera, ma si tien pronto ad operare, qualunque volta l' ordine delle cose il richiedesse. Ora voi dite, che secondo il Zanotti i Cristiani sono così disposti, che

ve-

veramente operano senza speranza (*ita affecti sunt, ut absque expectatione illa servire pergant honestati*); ma il Zanotti dice, che i Cristiani sono disposti ad operare; voi dunque fate dire al Zanotti altro da quel, che dice. E dovreste pur sapere, che in tali argomenti ogni piccola mutazione val molto; e però nell' esporre le parole del Zanotti dovevate eziandio tener conto di quella voce *anche*, che egli usa, e non tenervela nella penna; perciocchè ella mostra assai bene, che non si esclude la speranza. E molto lume avrebbon dato a un tal sentimento le parole del Zanotti, che immediatamente seguono il passo allegato; le quali ancora vi conveniva di tradurre. Io però vi consiglierei a non tradur mai cosa niuna. Così direbbe il Calepino; al quale rimettendomi io, passerò ad altri argomenti del P. Ansaldi, e studierò in ognuno la brevità. Credo, che l' essere stato alquanto lungo in quelli, che abbiam veduto, mi gioverà a poter esser breve negli altri.

Viene il Padre nella pagina 20. della sua lettera con un argomento di questa forma. Voi, Sig. Zanotti, dice egli, volete, che gli Stoici non sieno punto contrarii a' Cristiani nel fine dell' operare; avranno dunque lo stesso fine, perchè se avessero diversi fini, sarebbon contrarii. Ora gli Stoici seguono la virtù per lei stessa, senza mirare a premio veruno. Dunque anche i Cristiani non mireranno a verun premio, e così opereranno senza speranza. Io lascio stare, che il Zanotti non ha mai preso a sostenere gli Stoici, nè ha

mai

mai detto, che tra essi, e i Cristiani non siano infinite contrarietà; dico bene, venendo all' argomento del P. Ansaldi, che non è vero quello, ch' ei dice, cioè che se i fini sono diversi, debbano anche esser contrarii; perchè allora solamente sono contrarii, quando l' uno esclude l' altro. Nè si dirà, che due persone abbiano contrarii fini, se l' una andrà a Napoli per vedere il Re, e l' altra andrà a Napoli per vedere il Re, e insieme per trattarvi una causa, poichè il fine dell' una non esclude il fine dell' altra, anzi questo include quello. E similmente non si dirà, che abbiano fini contrarii due persone, delle quali l' una segue la virtù per lei stessa, come gli Stoici, l' altra la segue e per lei stessa, e per alcun premio a lei proposto, come fanno i Cristiani, i quali perciò senza essere tanto contrarii agli Stoici, quanto vorrebbe Maupertuis, possono ritenere la lor speranza.

Nelle due seguenti pagine, e nella metà della terza si fanno innanzi l' una dopo l' altra cinque ragioni, che pajon sorelle, e gareggian di beltà. La prima dice, che supporre un Cristiano, il qual sia senza Speranza, è supposizione assurda, et impossibile. Et io dimanderei quando mai supponga il Zanotti, che un Christiano sia senza speranza; il qual Cristiano se dice: *io vorrei operare virtuosamente quand' anche io fossi in un altro sistema di cose, in cui la Speranza mancasse*, ritiene la Speranza in così dire.

La seconda ragione procede a questo modo. Se ascoltiamo il Zanotti, i Cristiani fanno meno conto della

la

la Speranza di quel, che ne faccia il Maupertuis. Ma il Maupertuis così ne fa conto, che necessaria la stima. Dunque i Cristiani, secondo il Zanotti, non la stimeran necessaria. E par, che a questa ragione il P. Ansaldi faccia più applauso, che a tutte l' altre. Io per me non saprei lodarla molto; perciocchè il Maupertuis pare, che tenga la Speranza per un motivo non solamente necessario delle azioni, ma ancor unico; i Cristiani la tengono per un motivo necessario, ma non unico. Così stimandola necessaria, la stimano però meno di quello, che forse faccia Maupertuis.

La terza ragione vorrebbe mostrare di saper molto in Logica; ed esce gridando, che le due voci *allora solo* sono una causale. Io rimetterei volentieri questa ragione al Calepino; poichè quantunque una cosa *allora solo* si ponga, quando se ne pone un' altra, non è perciò sempre vero, che l' una sia causa dell' altra. Ma non interrompiamo la ragione. Dice ella dunque, che se i Cristiani secondo il Zanotti *allora solo si stiman perfetti, quando sono così disposti*, bisognerà dire, secondo lui, che la causa della perfezion loro sia una tale disposizione. E perchè, dico io, non sarebbe; solo che quella disposizione in ciò consista, che vuole il Zanotti? Di che sopra ho ragionato abbastanza.

La quarta ragione esce animosa, e domanda: qual differenza ha tra il dire, *un Cristiano; quando è perfetto, depone la Speranza de' beni eterni*, e il dire: *non vuole aver bisogno d' una tale Speranza per operare virtuosamente?* La differenza è chiara, et io l' ho

spie-

spiegata poc' anzi. Ora dirò solo, che è quella, la qual passa tra il dire: *io depongo l' orivolo*, *e il dire*: *io non voglio aver bisogno dell' orivolo per andare in piazza*. La qual differenza è grandissima, perchè colui, che non vuole aver bisogno dell' orivolo per andare in piazza, non perciò lo depone.

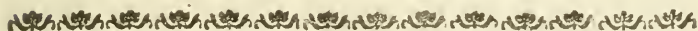
La quinta ragione viene accompagnata da una parità, e dice: è contraddizione non volere aver bisogno della carità per amare, e della fede per credere; sarà dunque anche contraddizione il non volere aver bisogno della Speranza per operare virtuosamente. Io credo, che questa parità uscendo in fretta abbia scambiato un termine, et abbia detto: *per operare virtuosamente*, volendo dire: *per isperare*. Perchè di fatti come non potrebbesi amare senza carità, nè credere senza fede, così non potrebbesi sperare senza speranza. Nè il Signor Zanotti ha mai detto, che il Cristiano non voglia aver bisogno della Speranza per isperare; ha detto, che non vuole averne bisogno per operare virtuosamente, per esser giusto, temperante, magnanimo; alle quali virtù è necessario di aggiungere la Speranza, perciocchè Dio ha promesso il premio; e vuol che si speri; in altro ordine di cose non sarebbe necessario. E però il Cristiano portandosi con l' animo per via di ipotesi in un altro ordine, non dice già: io vorrei sperare; dice: io vorrei operare virtuosamente, esser giusto, e leale ne' contratti, ajutare gli amici, servir Dio, e la Patria. Fin quì della Speranza, della quale credo di aver detto tanto, che non avrò più bisogno di

ritornarvi sopra, per quanto la lettera dell' Ansaldi sia per richiamarmivi.

Eccovi, Signor Marchesino carissimo, le ragioni, per cui vuole il P. Ansaldi (secondo che già propose da principio nella pagina 15.) far conoscere, che egli quando scrisse le sue Vindicie, aveva inteso il Ragionamento del Signor Zanotti, e per conseguente ancor letto; la qual cosa però avrebbe meglio dimostrata, se non si fosse ristretto a dire di un passo solo di quel Ragionamento, e questo istesso avesse meglio inteso. Io temo, che volendo mostrare di aver letto il Ragionamento, mostri solo di non aver letto il discorso. Poichè se letto lo avesse, come non sarebbesi accorto, che in esso non altro si cerca se non questo solo, cioè se sia mai stata tra il Maupertuis e il Zanotti questione intorno al dovere anteporsi la Religione alla Filosofia degli Stoici? come non sarebbesi accorto, che quivi si prova una tal questione non essere stata mai, e che però l' ha egli sempre supposta nelle Vindicie? E di ciò accorgendosi, e volendo pure a quel discorso rispondere, come non si sarebbe rivolto a ciò, che trattasi in esso unicamente? E non avendo di ciò fatto nulla, chi vorrà credere, che egli lo abbia letto? Perchè niuno gli farà il torto di credere, che leggendolo non l' abbia inteso. Io però credo, che non abbia nemmen voluto rispondere. Lo farà poi forse una volta con maggior comodo, e intanto avrà voluto esercitar lo stile, e fare una prova. Voi avete, Signor Marchese amatissimo, il mio parere intorno alla prima parte della let-

tera

tera del P. Ansaldi. Se questa mia, non dirò più lettera, ma Scrittura, vi parrà troppo lunga, non cercherò di scusarmene, per non renderla, scusandomene, ancor più lunga. Me ne scusi appresso voi l' amor vostro. Studierò d' esser più breve nell' altre. State sano.

Il vostro Antonelli.

CARISSIMO SIGNOR MARCHESE.

Io non so veramente, carissimo Signor Marchese, se mantenendovi la parola, che già vi diedi, io soddisfarò al desiderio vostro; perciocchè entrando a parlarvi della seconda parte della lettera del P. Ansaldi, nella qual dicono, che abbia voluto rispondere al secondo discorso del Signor Zanotti, e volendo scrivervene il giudicio mio partitamente, come voi desiderate; non so se io potrò farlo tanto brevemente, quanto nell' ultima mia vi promisi; che oltre che il giudicare, e render ragione del giudicio sopra le cose altrui è sempre più lungo delle cose istesse, e bene spesso una parola sola contiene un errore, che non si può svolgere, nè discoprire se non con molte; si aggiunge ancora, che questa parte di lettera, della quale prendo a scrivervi, è molto estesa, infinite cose abbracciando a proposito, e fuor di proposito. Il perchè io ho deliberato di andar dietro alle più principali, toccando sol leggermen-

te le meno importanti ; il che facendo se vi parrà tuttavia, che io sia lungo, giudicherete, che più abbia potuto appresso me il desiderio vostro, che la promessa mia.

Il discorso secondo del Signor Zanotti, come voi potete aver veduto, si distribuisce subito, e quasi da se stesso in due parti. Nella prima annovera il Zanotti tutte le questioni, che tra lui erano e il Maupertuis; nella seconda tratta dell' immortalità dell' anima. E quanto alla prima parmi che convenientemente abbia fatto il Zanotti; perciocchè avendo dimostrato nel suo primo discorso, che tra lui e il Franzese non era mai stata quella questione, che il P. Ansaldi sognata s' avea, parea ben necessario di esporre quali questioni adunque fossero state tra loro. Con che veniva ancora a levarsi un' inganno, in cui molti incorrono, leggendo le Vindicie del P. Ansaldi; et è di credere, che tra il Zanotti, e Maupertuis sia una question sola, a cui tutte l' altre debban dirigersi; quando ne son molte e varie, e staccate affatto tra loro, e disgiunte. E tali esser doveano, essendo nate per varie annotazioni fatte sopra il libro del Maupertuis; le quali annotazioni niuna legge stringeva a dover essere tutte d' un genere, nè tender tutte ad un medesimo fine. E si vede anche il Zanotti nel novero di quelle questioni aver avuto intenzione di far vedere, quanto poche sieno quelle, in cui Maupertuis viene difeso dal P. Ansaldi, che la maggior parte ne passa sotto silenzio, e in alcune si accorda col Zanotti stesso, il qual perciò piglia argomen-

to di ridersi alquanto delle Vindicie Maupertusiane, scherzando così un poco sopra l' ambizione di un tal titolo. Questa è la somma, e l' intendimento della prima parte del secondo discorso del Signor Zanotti.

Veggiamo, che ne dica il P. Ansaldi. Dice primamente, che il Zanotti va accennando, e annoverando questioncelle. Io non so, se tutte sieno questioncelle. Ma questioncelle, o questioni che sieno, son pur quelle, che nate erano tra lui e Maupertuis, cui se voleva difendere il P. Ansaldi, dovea pur difenderlo nelle questioncelle piuttosto, che nate erano, che in una questione, che non era stata giammai. Dice poi, che il Zanotti nel novero di quelle questioncelle una ne ha omesso, la quale è questa: *Se la Filosofia Stoica abbia, di che consolar gli uomini, o se consolar gli possa soltanto la Religione*. E mostrando il P. Ansaldi di voler pur dire alcuna cosa di ciò, subito se ne dimentica e passa a tutt' altro, cominciando a disputare, se circa la definizion del piacere sia stata contesa veruna tra il Zanotti, e il Maupertuis; e pretende, che niuna stata ne sia. Vedetevi tutto questo alle pagine 24., e 25. della lettera. Or quanto a me la questione, che il P. Ansaldi dice essere stata omessa dal Zanotti, io la trovo benissimo annoverata fra l' altre nella pagina 50. de' Discorsi; dove proponsi: *Se gli Stoici.... per la tranquillità, che credevano di poter trarre dall' onestà.... fossero così contrarii a' Cristiani, che non possano conciliarsi con essi in veruna maniera*. Perciocchè tale contrarietà, secondo Maupertuis, consiste appunto

to in questo, che la Religione rechi all' uomo grandissima consolazione, la Filosofia Stoica non ne possa recar niuna. E di quì nacque la contesa, sostenendo il Zanotti, che la Filosofia Stoica ne potesse recar pure alcuna, benchè naturale soltanto, e sommamente inferiore a quella, che la Religion può recarne. E tanto non ha voluto dissimulare il Zanotti una tal questione, che avendola annoverata fra l' altre nel suo secondo discorso, ne ha poi trattato amplamente nel terzo. Vedetelo alla pagina 93., la quale v' inviterà a leggere ancor le altre, che seguono. E troverete anche la stessa questione alla pagina 114., ove dimostra il Zanotti, l' onestà per se stessa non essere odiosa e spaventevole, come avea detto il P. Ansaldi nelle Vindicie, e come pare, che vorrebbe pur dir di nuovo nella pagina 41. della sua lettera; dove citando molti compagni, che ha in quella opinione, mostra erudizion nell' errore.

Ma vegniamo alla definizion del piacere proposta dal Maupertuis, la quale il Zanotti credeva di aver messa in dubbio, e però la annoverò tra le questioni. Il P. Ansaldi, non vuole una tal questione, dicendo, che il Zanotti non avea mai messa in dubbio quella definizione, anzi approvata l' avea, e commendata, e solo l' aveva scambiata, e non l' aveva intesa. Vedete di grazia la pagina 25. della lettera. Il Zanotti dunque ha approvata la definizione del Maupertuis, poi l' ha scambiata, poi non l' ha intesa. Fermiamoci così un poco sopra questi tre punti, giacchè vi si ferma anche

il

il P. Ansaldi, che non ama le questioncelle. Veggiamo prima, come il Zanotti abbia approvata quella definizione. Parlandone nel suo Ragionamento alla pagina 241. dice: *io non voglio mutare ora questa definizione, che in vero difficil sarebbe farla migliore; e non è però necessario*. Con che viene a dire, che non muta per ora quella definizione, perchè non vuole, e perchè non è necessario. Di fatti venuto poscia alle pagine 251. e 252. dello stesso Ragionamento, stimandolo necessario, la muta. Ora è questo un' avere approvata quella definizione? O non è piuttosto un' averla messa in dubbio? Aggiungete, che il Zanotti così la annovera tra le questioni, che dice soltanto di esserne restato poco contento. Anzi, dice il P. Ansaldi, egli l' ha approvata, avendo confessato, che è difficile farla migliore; non dovea dunque metterla tra le questioni. La qual ragione, a dirvi il vero, mi ha fatto ridere; ma più ho riso, ricordandomi, che il P. Ansaldi istesso trattò questa questione nelle Vindicie alla pagina 14., e confessò, che avea ragione il Zanotti, non il Maupertuis; e sommi maravigliato, che all' uomo erudito mancata sia la memoria. Veggiamo ora, se il Zanotti riferendo la definizion del Franzese, l' abbia scambiata, come vuole il P. Ansaldi. Il Franzese nel Capo primo dell' elegante suo libro, secondo l' esposizione dell' Ansaldi, propone la sua definizione così: chiamo *piacere ogni percezione, che l' anima vuole piuttosto provare, che non provare*. Come la propone il Zanotti? Così: *il piacere altro non è, che una certa com-*

mozio-

mozione, o sentimento dell' animo, che l' uomo ama meglio avere, che non avere. Che differenza ha egli quì? Non propongono la stessa definizione e il Franzese, e il Zanotti, benchè quello la approvi, questo non ne sia del tutto contento? Ma, dirà il P. Ansaldi, il Zanotti vi aggiunge poi altre parole, dunque la scambia, e non la riferisce fedelmente. Di fatti vi aggiunge: *nè vorrebbe cangiarlo in che che sia, nè da esso passar ad altro, nè a dormir pure*. Bene stà. Ma il Franzese nel capo secondo del suo libro tornando alla definizione istessa, ed esponendola più ampiamente, non vi aggiunge le istesse cose? Non vi sarà di gran fatica il chiarirvene.

Che se il Zanotti esponendo la definizion del Franzese, l' ha fedelmente spiegata, quantunque approvata non l' abbia, perchè diremo noi, che non l' ha intesa? pure lo dice il P. Ansaldi. Sel dica. Io considererò quì intanto un argomento, che egli crede esser nato al Zanotti dal non avere intesa la definizion del piacere; per me credo, che gli sarebbe nato, quand' anche l' avesse intesa. L' argomento va a conchiudere, che la felicità non è posta nel solo piacere, ed è in questo modo: *se la felicità fosse da riporsi nel solo piacere, come è paruto a molti, ed anche al Maupertuis, bisognerebbe dire, che dovesse l' uomo dirigere tutti i suoi voleri al piacer solo, il che non dovendo dirsi, ne segue, che non nel solo piacere sia riposta la felicità*. Il quale argomento non nasce ora, ed è antichissimo, nè perchè vaglia, fa di mestieri, che piuttosto d' una manie-

ra si definisca il piacere, che d'un' altra; bastando a ciò quell' idea, che tutti naturalmente ne hanno, e per cui lo distinguono dalla virtù. Il P. Ansaldi istesso, che inseguisce quest' argomento nella sua lettera dalla pagina 25. fino alla 34., non ha però mai bisogno di definire il piacere piuttosto d'una, che d'un' altra maniera. Va ben dicendo, che in quell' argomento confonde il Zanotti due felicità tra loro distinte l' obbiettiva, e la formale; e più volte, e in più modi torna alla medesima distinzione, credo, per farla parere importante. Voi però assai leggermente vi accorgerete della vanità di tutto quel discorso, facendo meco una breve considerazione, che forse avrete anche fatta leggendo i discorsi del Signor Zanotti, massime alla pagina 43. La felicità formale è quello stato, in cui si puon l' uomo, conseguendo le cose ultime, ch' egli vuole; l' obbiettiva sono le cose ultime istesse. Ora se l' uomo vuole le cose ultime, in quanto solo son dilettevoli, poichè conseguendole porrassi in uno stato giocondo ed allegro, bisognerà dire, che la felicità formale consista in questo piacere, in questa giocondità; che se l' uom vuole le cose ultime, anche in quanto sono oneste, lo stato, in cui si porrà, conseguendole, sarà non solo allegro, e giocondo, ma anche lodevole, nobile, prestante; e diremo, che la felicità formale è un stato nobilissimo, e giocondissimo dell' uomo. Io non so, se Filosofo alcuno sdegnar si possa di tal dottrina. Il P. Ansaldi sfugge quanto può quel *nobilissimo*, e lo dissimula; di che pare non già

che il disapprovi, ma piuttosto, che l' approvi mal volentieri.

Ora veniamo all' argomento, che dicesi nato al Zanotti dal non avere intesa la definizion del piacere, e che abbiamo sopra riferito. Egli si riduce pure a questo: se la felicltà (intendete pur anche la felicità formale) fosse posta nel piacer solo, bisognerebbe dire, che l' uom dirigesse tutti i suoi voleri al piacer solo, (che è quanto dire, non volesse mai le cose, se non in quanto son dilettevoli); ma ciò è falso, volendo l' uomo le cose anche in quanto sono oneste; dunque la felicità (e intendete pur anche quì la formale) non è posta nel piacer solo. Parvi egli, che quì si confonda la felicità formale, con l' obbiettiva, siccome pare al P. Ansaldi? Ma egli confonde ogni cosa per un certo abito, che ha di confondere, e spesse volte pargli vedere in altrui quella confusione, che ha in se stesso. Per questo abito va pur dicendo, e ridicendo, che la felicità formale è la stessa secondo tutti, poichè tutti la chiamano uno stato allegrissimo, e tranquillissimo, onde raccoglie, che tutti la ripongano nel piacer solo; e non avverte, che tanti Filosofi a quell' *allegrissimo*, *e tranquillissimo* aggiungono ancora *nobilissimo*, *e prestantissimo*. Leggete, vi prego, le pagine, che sopra ho di lui citate, che pajono scritte, e composte dal Caos.

Le altre nol pajon meno. Io seguirò per l' innanzì i numeri, che le indicano, che è il miglior ordine, che in lui si trovi. Nella pagina 27. avendo egli posta

la

la felicità nel piacer solo; vuol poi distinguere i piaceri, rifiutando quelli, che nascon da' sensi, e furono il fine unico degli Epicurei; e così senz' accorgersene, viene a riporre la felicità nel piacere onesto; nè vede, che così facendo non la ripone più nel piacer solo, ma anche nell' onestà. Ma il più bello si è, che egli cita a questo proposito un passo di Maupertuis, il qual dice, che il piacere da qualunque cagion nasca, o dalla virtù, o da' sensi, è pur sempre quello stesso; nè altro piacer sente il Platonico, contemplando l' idea del vero, da quel, che sente l' Epicureo, bevendo il vino. Io credo, che quel passo istesso non vorrebbe esser citato in questo luogo, e gli dispiaccia di farsi vedere così fuor di proposito.

La pagina 34. vorrebbe convincere il Zanotti di una contraddizione, perchè egli nel suo discorso fa essere interiore all' uomo la felicità, e nel Ragionamento riprende il Maupertuis, che l' ha fatta tale ancor egli. Leggete il Ragionamento, e vedrete, che si argomenta quivi contro il Maupertuis, non perchè abbia fatta la felicità interiore all' uomo, ma perchè l' ha fatta consistere nel piacer solo, nè ha di ciò renduto ragion niuna.

La pagina 35. propone un' altra contraddizione. Vuole il Zanotti, che la felicità formale non consista nelle cose ultime, che l' uom vuole, ma sia un' effetto di esse; or come dunque può dire, che secondo gli Stoici dovesse consistere nella virtù, essendo la virtù una delle cose volute? Ma il P. Ansaldi non dice an-

cor egli, che la felicità formale non consiste nelle cose volute, ma è un' effetto di loro? Or come dunque può dire, che consista nel piacere, essendo una cosa voluta certamente il piacere? Però a cogliere una tal contraddizione, non avea bisogno il P. Ansaldi di cercarla negli Stoici; l' avrebbe trovata più comodamente in lui medesimo. Ma egli vede confusamente anche se stesso.

La pagina 36. si assomiglia alle altre, o piuttosto le vince. Vuol quivi il P. Ansaldi commendare quella comune, e volgar distinzione della felicità in formale, ed obbiettiva, parendogli, che il Zanotti l' abbia apprezzata poco; e promette di confermarla con una autorità tanto grande, che debba il Zanotti rimanerne confuso, e tacersi. Io credeva, che citar volesse San Paolo. Cita Barbeyracco. E Barbeyracco però in quel passo soltanto dice, che altro è la felicità, altro è quello, che la produce. Sentenza veramente sottile, a dimostrar la quale era necessario un oltramontano. Dice anche quivi il P. Ansaldi, non aver mai gli Stoici tenuta questa opinione, che la felicità formale consistesse nella virtù; e a provarlo si serve dello stesso passo di Barbeyracco. Leggetelo quel passo, e vedrete, che Barbeyracco riprende appunto gli Stoici di quella opinione; con che mostra, che la teneano. Diretemi poi, come a proposito esca fuori quel passo di San Tommaso, il quale non altro dice, se non che la felicità non consiste nella virtù; quasi che gli Stoici avessero seguito San Tommaso.

Chì

Chi potrebbe tener dietro alla pagina 37. e alle seguenti? Avea detto il Zanotti, che gli Stoici seguivano non il piacere, ma la virtù, riponendo nella virtù la felicità loro. Quante cose quì dice il P. Ansaldi! Dice prima, che se è così, dunque gli Stoici non cercavano la felicità; poi dice, che questa è question di nome, nè vuol più parlarne; poi subito vi torna, e dice, che se gli Stoici secondo il Zanotti non cercavano la felicità, secondo il Zanotti non eran uomini. P. Ansaldi carissimo, secondo il Zanotti cercavano la felicità, sebben la riponeano nella virtù, e credetemi, che eran uomini. Ma egli segue pur la furia del suo ingegno, e comincia a gridare: che è cotesto piacere della virtù? La virtù è molte volte priva d' ogni piacere; e lo diceva anche il Signor Hooke. Indi soggiunge, che gli Stoici riponevano la felicità in quel piacere, che proviene dalla virtù, e in ciò si distinguevano dagli Epicurei, il piacere de' quali è però diverso da quello di Maupertuis; nè si ricorda, che Maupertuis non distingue l' un piacere dall' altro. Finalmente torna a quella sua malinconia: il Zanotti è Stoico, tien dunque tutte le opinioni, che degli Stoici riferisce. Il che non sarebbe vero, quand' anche fosse Stoico.

Io credo certamente, carissimo Signor Marchese, che avrannovi oltremodo nojato tante sconnessioni, e incoerenze, che io vi ho esposte del P. Ansaldi, e mi saprete grado, che io non ve le abbia esposte tutte. Per la qual cosa io passerò subito alla seconda parte

del

del discorso del Signor Zanotti, che tutta s' avvolge intorno all' immortalità dell' anima; e noterò quello, che sopra essa dice il P. Ansaldi, con la maggior brevità. Ma prima è da sapere, che aveva detto il Zanotti nel suo Ragionamento, potersi con la ragion naturale provare l' immortalità dell' anima così che l' uomo ne concepisca qualche naturale speranza; e parea, che ciò avesse negato il Maupertuis. Il P. Ansaldi venuto in difesa del Franzese cominciò a sgridar forte il Zanotti, e compose di quelle grida quasi tutto il libro delle Vindicie; a cui però rispondendo il Zanotti nel suo discorso, per mitigar l' animo del Padre, gli dice; Padre, io non ho detto altro, se non quello, che voi stesso senza accorgervene andate dicendo per tutto il vostro libro, e ciò è, che la ragion naturale ha argomenti verisimili, probabili, molto valevoli per persuadere l' immortalità dell' anima. E se lo dite anche voi, perchè mi sgridate? Eccovi i vostri passi. E quì cita moltissimi, e gravissimi passi delle Vindicie. Ora che dice a tutto questo il P. Ansaldi nella sua lettera?

Dice primamente alla pagina 58., che quì si tratta degli Stoici, e che però la proposizione di Maupertuis non dee aversi per universale: e se dicesi, che la ragion naturale non ha prova niuna dell' immortalità dell' anima, vuol ciò intendersi della ragion naturale degli Stoici, la qual veramente non ne ha niuna, e ciò prova con un passo del Zanotti. Così argomenta egli, quasi che qualor si tratta degli Stoici, non possa dirsi una proposizione universale; la quale quand' anche

ser-

serva a conchiuderne una particolare, che sia contraria agli Stoici propriamente, lascia perciò di essere universale essa? Che anzi se non fosse universale, non potrebbe la particolare conchiudersene. Poi come prova il P. Ansaldi, che Maupertuis in quel luogo tratta particolarmente degli Stoici? Et è anche da ridere quel passo, che egli allega del Zanotti. Leggetelo. Che altro dice esso, se non che gli Stoici non credettero necessario il conoscere l' immortalità dell' anima per istabilire le regole delle azioni? E questo vuol' egli dire, che non potesser conoscerla in niun modo? Che non ne avessero argomento niuno? Se poi non credettero necessario il conoscerla per formar le regole delle azioni, qual Filosofo il credette? A cui mai venne in mente, che le azioni oneste fossero oneste, perchè l' anima è immortale?

Uscito infelicemente il P. Ansaldi di questa sua prima ragione, chi può dire, dove l' impeto della disputazione lo porti? Per tenergli dietro, io non posso proporvi altro ordine, che quel delle pagine. Alla pagina 61. cita un passo del Zanotti, il quale è: *quantunque la speranza, che della vita avvenire aver si può dalla ragion naturale, sia incerta, e dubbiosa, se nasce però da opinion verisimile, probabile, atta a persuader l' uomo, perchè vuol disprezzarsi? Perchè vuol aversi per nulla?* E quì pargli, che il Zanotti abbia voluto dire, che sia vano, et inutile il cercar gli argomenti della Religione, e ne lo sgrida acremente. Va poi con certi aggiunti guastando, ed oscurando la questione così

sì spesso, che si vede, che il fa per abito. Io credo, che egli stesso non se n' accorga. Alla pagina 69 pare a lui, che la question sia: Se potesser conoscer i Filosofi *un vero stato della vita avvenire;* forse per quel *vero stato* intende la gloria sopranaturale; e poco appresso pargli, che sia: se aver ne potessero una speranza *sufficiente*; e forse per *speranza sufficiente* intende la Teologica. Chi sa però, che cosa egli intenda? Nè io ardirei di domandarnelo; con tanta furia egli corre. Nella pagina 63. si sdegna con tutti i Filosofi, e dice, che niun di loro ha mai creduta l' esistenza di Dio, e lo prova con l' autorità del Gravina. Nella 91. si sdegna con la ragione istessa, e rivolto al Zanotti, *udite*, dice, *le belle verità, che seppe trovare quella vostra Eroina la Ragione;* indi raccoglie tutti i deliri de' Filosofi, quasi che delirassero seguendo la ragione, e non piuttosto allontanandosene. Nella 70. si sdegna col Zanotti, e prende a inseguirlo con una veementissima interrogazione. Non ho io, dic' egli, mostrato, che niun sistema di Religione può essere *ben legato e perfetto*, se non quello della Religione Cristiana? Chi ha mai detto in contrario? ma perchè non potrebbe aversi qualche conoscenza dell' immortalità dell' anima anche in un sistema mal legato? *Non ho io*, soggiunge, *a voi obbiettato, che non si può piacere a Dio, se non si opera secondo la di lui volontà*? Che accadeva obbiettarlo, non essendo niuno, che il neghi? Della stessa maniera son tutte l' altre interrogazioni, l' impeto delle quali ha così commossa la mente del P. Ansaldi,

che

che gli è paruto, che il Zanotti abbia dichiarato guerra a' Santi Padri; e nella pagina 74. e nelle seguenti nota gli argomenti della guerra, de' quali udite il primo. Avea detto il Zanotti nel suo Ragionamento, che i Gentili, non avendo altro lume, che quello della ragione, pure aspettarono un' altra vita. Dice il P. Ansaldi, che quì il Zanotti ha mosso guerra a Sant' Agostino, nè altro cita di Sant' Agostino se non queste parole: *quis nunc extraneus idiota, vel quæ abjecta mulieroula non credit immortalitatem vitamque futuram? quod apud Græcos olim primus Pherecides Assyrius cum disputasset, Pythagoram Samium illius disputationis novitate permotum ex athleta in Philosophum vertit*. Un altro motivo di guerra si è, che avendo il Zanotti conceduto a' Filosofi qualche speranza della vita avvenire, bisogna ancora, dice il P. Ansaldi, che abbia stabilito un limbo per loro; il qual limbo non piace a Sant' Agostino. Anzi insegnando il Zanotti, che col solo lume della ragione possa aversi qualche speranza d' una felice vita avvenire, guerreggia con San Tommaso; di cui citasi un lungo passo alla pagina 75., il qual però null' altro dice, se non che a giustificar l' uomo, ed animarlo con una santa, e certa fiducia, fu conveniente, che Dio prendesse carne umana. Ma non ha confessato il P. Ansaldi ancor egli, come dimostra il Zanotti alla pagina 61. de' suoi Discorsi, poter l' Uom per la sola natural ragione avere qualche speranza d' un' altra vita? Vegga dunque di far pace con San Tommaso; anzi pure con tutti i Santi Padri; poichè dice

nella pagina 74 della sua lettera, che il volere, che i Filosofi concepir possano qualche speranza d' una vita avvenire, è muover guerra a i Santi Padri tutti, i quali generalmente insegnano, che può bensì Dio rimunerare le belle azioni degli Infedeli in questa vita, ma non nell' altra. Il che è verissimo nel presente ordine delle cose, che è piaciuto a Dio di stabilire; ma io credo, che i Filosofi, di cui parliamo, non ne fossero informati, e che Aristotele, e Zenone non abbiano mai letto i Santi Padri.

Voi vedete, che io trapasso molti impeti del P. Ansaldi, non potendo tener dietro a tutti. Tenga lor dietro chi può. Io non mi maraviglio già, se trascorrendo così egli con tanta furia, si dimentichi di rispondere in tante cose al Zanotti, che pure ne l' ha domandato con molta istanza, e pregatonelo nel suo discorso. Vedete le pagine 56. e 57. Nota quivi il Zanotti moltissime digressioni fatte dal P. Ansaldi nelle Vindicie, e lo domanda a qual proposito le abbia fatte. Egli non risponde nulla, e ne fa dell' altre. Alle pagine 58. e 59. mostra, che il Padre ha male argomentato, che ha scambiata l' immortalità dell' anima, con l' immortalità dell' uomo, che ha confuso il morire con l' annientarsi. Che risponde il Padre nelle sua lettera? Nulla. Passa il Zanotti nella pagina 61., e nella 62. ad esporre tre argomenti, onde il Padre avea voluto dimostrare, che l' opinione della vita avvenire, come l' ebbero i Filosofi, non potea metter loro nè speranza, nè paura alcuna; esposti i tre argomenti ne mostra poi la

debo-

debolezza nelle pagine seguenti. Che fa il Padre nella sua lettera? Si passa de' due primi per modo, come se suoi non fossero. Mal difendendo il terzo mostra, che è suo. Veggiamone brevemente la difesa. Avea voluto nelle Vindicie il P. Ansaldi togliere a' Filosofi qualunque Speranza aver potessero di alcun premio nella vita avvenire, dicendo, che ad ottenere un tal premio bisogna o non aver peccato giammai, o avendo peccato, averne poi ottenuto il perdono, e essersi giustificato; e però non potendo il Filosofo con la sua Filosofia essere mai sicuro nè della sua innocenza, nè della sua giustificazione, ne segue, che non possa avere Speranza niuna. Ora accostandosi il Zanotti a questo argomento nella pagina *63.* de' suoi Discorsi, avvisa primamente il P. Ansaldi, che la speranza naturale, quale è quella de' Filosofi, non è necessariamente congiunta con la somma certezza, e si contenta della probabilità. A questo il P. Ansaldi nella sua lettera non risponde nulla. Il Zanotti dimanda poi, se il Cristiano stesso sia mai sicuro della sua innocenza, o della sua giustificazione; perchè se non ne fosse sicuro il Cristiano, qual ragion vorrebbe, che ne dovesse esser sicuro il Filosofo? Nè a questa dimanda pure risponde il P. Ansaldi; che pur dovea farlo, se non altro per cortesia; poichè venuto il Zanotti a questo luogo nelle pagine *66.*, e *67.*, protesta ingenuamente, e come onesto uomo, di avere imparata dal P. Ansaldi una mirabil dottrina, ed è, che per la giustificazion del colpevole il peccato già fatto divenga veramente non fat-

to ; e confessa , che ciò non aveva inteso mai per l' addietro , nè dal suo Parroco , nè da' Padri Gesuiti , e ne sa grado al paragrafo L. delle Vindicie. Potea ben dunque il P. Ansaldi rispondere alla dimanda di un uomo , che gli era stato tanto grato . Ma tornando all' argomento , aveva anche detto il Zanotti , che quantunque non potessero i Filosofi essere mai sicuri della lor virtù , pur se credevano qualche vita avvenire , poteano concepire qualche natural speranza di ottenere in essa alcun premio naturale , e lusingarsi , che le oneste azioni fossero per giovare anche a i colpevoli . Quì il P. Ansaldi si fa inanzi , e risponde . Vedetelo alla pagina 62. della sua lettera . Dimanda in primo luogo , che abbia a far tutto questo con gli Stoici . Come se tutte le proposizioni , che non hanno a far con gli Stoici , fossero false . Ma , soggiunge egli , la question , che si tratta , è soltanto : se la Filosofia Stoica sia capace di sminuire i momenti della vita infelici . Che mai passa ora per la mente al P. Ansaldi ? Il Maupertuis dice , che un uomo non d' altro lume fornito , che della ragion naturale , rimansi senza speranza , e senza timore di altra vita ; il Zanotti lo nega ; e sembra al P. Ansaldi , che la question sia , se la Filosofia Stoica sminuir possa i momenti infelici ; e con questa fantasia in mente comincia tosto a gridare , che per salvar l' anima bisogna pentirsi de' peccati ; che gli Stoici non potevan pentirsene ; e mette il pentimento de' peccati nel numero delle passioni ; e invita finalmente il Zanotti ad uscire di questo laberinto , se può . Et è invero un laberinto . Io

Io mi accorgo, che io sono oramai troppo lungo. Restringiamo però in poche parole quel, che resta. Avea detto il Zanotti nella pagina 69., e nella 70. de' suoi Discorsi, che non il solo consenso delle nazioni, ma anche gli argomenti dedotti dalla ragion naturale avevano persuaso i Filosofi della immortalità dell' anima; nè altro quasi addotto avea per dimostrarlo, che le parole istesse del P. Ansaldi, di lui servendosi come di un monumento. Il Padre rispondendo nella sua lettera, quasi l' autorità sua niente valer debba, ricorre all' altrui; e raccoglie alquanti passi di Scrittori antichi, i quali passi vagliono anche meno, perciocchè sebben dicono tutti, che il consenso delle Nazioni può molto a persuadere o l' esistenza di Dio, o l' immortalità dell' anima; non ne è però niuno, il qual neghi, che possa ancor molto la ragione. Leggetevi voi tutti que' passi nella lettera alla pagina 87., e alle tre altre, che seguono. N' ha uno di Cicerone, il qual dice: *a Philosopho rationem accipere debeo Religionis*. Vedete come ben prova, che non altro attender si debba se non il consentimento delle Nazioni. Passando poi quindi il Zanotti dalla pagina 70. alle seguenti, e venendo alla fine del suo discorso, prima si maraviglia, come possa aver detto il P. Ansaldi nel libro delle Vindicie, che i Filosofi, disputando dell' immortalità dell' anima, ne avesser levato via l' opinione; avendo egli stesso nell' istesso libro pur detto, che i Filosofi a provar tale opinione trovati aveano argomenti verisimili, valevoli a persuaderla, e quasi dimostrati-

vi;

vi; e che molti anche la tennero trattivi da un certo senso interiore. Non ha voluto il P. Ansaldi nella sua lettera levare al Zanotti una tal maraviglia; e tacendone affatto, vuol che egli si maravigli anche di questo. Lasciando le maraviglie; passa quindi il Zanotti nella pagina 72. a notare per incidenza certa poca avvedutezza del P. Ansaldi; e per non parer discortese verso gli eruditi, avendo il Padre citato i monumenti, e le autorità di Luciano, e di Ateneo, cita egli quelle di Cicerone, e di Platone.

Diciamo prima della poca avvedutezza del Padre. Aveva egli nel paragrafo XXI. delle Vindicie stabilito come cosa certissima, che tutti i popoli ebbero notizia della vita avvenire; poi nel paragrafo seguente avea detto, che alcuni viaggiatori asserivano d' aver trovato de' popoli, che non ne hanno notizia niuna; e così dall' averne tutti notizia, come dal non averne, deduceva egualmente il P. Ansaldi, che non potesse l' opinione dell' immortalità dell' anima da natural ragione provenire. Tanto amava una tal conseguenza, che gli parea, che ogni antecedente l' avesse seco. Ora parve al Zanotti, che poco avveduto si fosse mostrato il Padre, dicendo prima, che tutti i popoli ebber notizia della vita avvenire, e poi subito, che alcuni viaggiatori attestano il contrario; massime senza sminuire l' autorità di cotesti viaggiatori, anzi pigliandola come un fondamento da stabilirvi sopra una ragione. E certo io credo, che niun accorto dicitore avrebbe così tessuto quel discorso. Or che risponde il P. Ansaldi? Vedete-

lo

lo nella sua lettera alla pagina 79., et all' 80. Dice, che non ha mai detto in quel suo paragrafo XXI. *certum est*, che tutti i popoli abbiano avuto notizia della vita avvenire; ha detto: *si certum est*; e pretende, e vuole, e sostiene, che quel *si* induca dubbio, e tenga la proposizione quasi sospesa. Nel che mostra di intender poco anche la forza del *si*; perciocchè questa particella non altro significa, se non la connessione, che passa tra un antecedente, e un conseguente, lasciando, che il conseguente sia certo, o dubbioso, secondo, che certo, o dubbioso è l' antecedente; e dirassi anche tal volta: *se il tutto è maggior della parte, sarà anche il circolo maggior del triangolo, che gli si inscrive*. Dove non si vuol già mettere in dubbio, che il tutto sia maggior della parte; ma assumendosi per certissimo, vuolsi che sia certissimo ancor ciò, che ne segue. E similmente il P. Ansaldi dicendo: *si certum est*, che tutti i popoli hanno avuto notizia della vita avvenire, non mette la cosa in dubbio, ma la assume per tale, quale l' ha nell' antecedente paragrafo stabilita, cioè per certissima. Vedete il paragrafo antecedente, che incomincia così: *Cum autem dubitare nemo possit; omnes omnino gentes, & nationes futuræ vitæ cognitionem habuisse, qua in re profecto cum Zanotto perfectissime convenio &c.* E' dunque chiaro, che quel *si certum est* non vuol indurre alcun dubbio, nè tenere la proposizione sospesa, ma assumendola per certissima, vuol render certissima la conseguenza, che viene appresso. Io temo però, che il P. Ansaldi abbia preso

odio

odio alla Logica, forse perchè ha udito dire, che gli Stoici la studiavano.

Veniamo oramai all' autorità di Platone, e di Cicerone, allegata dal Zanotti; sebbene il P. Ansaldi nella sua lettera si è passato di Platone; pare che più lo punga l' autorità dell' altro. Dice il Zanotti nella fine del suo Discorso, che Cicerone tenne l' immortalità dell' anima, e fu mosso dalla ragion naturale a tenerla; e lo prova con un passo assai lungo tolto dal Dialogo *de Senectute*, ove da Cicerone espongonsi molti bellissimi argomenti tratti di seno alla Filosofia. Il P. Ansaldi persegue questa autorità nella sua lettera dalla pagina 63. fino alla 69. Dice, che Cicerone non tenne l' immortalità dell' anima, e per quanto s' abbia detto in più luoghi di tenerla, non gli si vuol credere; e quì propone una bella regola di critica per distinguere, quando a Cicerone si debba dar fede, e quando nò. Dice dunque, che si vuol credere a Cicerone, quando scrive lettere ad Attico, nell' altre scritture non già, perchè in queste copresi co' fiori dell' eloquenza; quando scrive lettere ad Attico, mostrasi se non *affatto ignudo*, *almeno*, per così dire, *in camicia*; e se noi seguiremo questa regola, dice, che apparirà chiaramente, che Cicerone non tenea l' immortalità dell' anima. Io non so dunque, perchè non seguisse egli così bella regola nelle Vindicie; dove a discoprir l' animo di Cicerone, non mai, ch' io mi ricordi, cita veruna lettera scritta ad Attico; e piuttosto ricorre ad una orazione Catilinaria, e recita un luogo non così breve di quella che fu fatta

ta per Cluenzio; la qual certo non è scritta ad Attico, è forense, ed è piena e ridondante di tutti i lumi dell' eloquenza; nè è già da credere, che recitandola Cicerone dinanzi a' Giudici, si mostrasse loro *in camicia*. Perchè non potrebbe congetturarsi, che avesse voluto Cicerone mostrarsi *in camicia* piuttosto nel Dialogo *de Senectute*, avendolo scritto ad Attico? Ma il P. Ansaldi vuole nella sua lettera convincere il Zanotti con l' autorità di Middleton Scrittore Inglese, di cui recita un lungo tratto nelle pagine 66., e 67.; e mostra di non avere inteso nè la questione, nè Middleton. Non la questione, perciocchè egli crede, che quando un dice, che Cicerone tenne l' immortalità dell' anima, voglia dire, che la tenne sempre, e fermissimamente; senza dubitarne punto, come un Cristiano farebbe. La qual cosa chi ha detta mai? chi ha mai creduto, che un Filosofo possa innalzarsi a tanto? Poi si sa, che Cicerone non uscì Filosofo dal ventre di sua Madre, e non nacque co' libri in mano. Divenne Filosofo in processo di tempo, nè forse, così subito si persuase, che l' anime fossero immortali; però dovette passar più anni senza una tale persuasione; e come poi ne fu persuaso, non l' ebbe, che per opinione probabile da seguirsi con qualche dubbio, ma però da seguirsi; siccome avviene in tutte le probabilità. Nè è inverisimile il credere, che gli paresse quell' opinione quando più probabile, e quando meno, difficile essendo, che si conservi sempre l' istesso grado; poichè l' intelletto non vede sempre con egual chiarezza le istes-

se cose, e sorgono di tanto in tanto gl' impetuosi, e torbidi affetti dell' animo, che turban la mente, e non le lasciano parer vero ciò, che prima le parea, e che torna poi a parerle passato il tumulto della passione. In questo modo, dice il Zanotti, essere stato persuaso Cicerone della vita avvenire; nè credo, che alcuno l' abbia detto mai altrimenti. La qual cosa non avendo intesa il P. Ansaldi, cita un lungo passo del Middleton contro il Zanotti, e non s' accorge, che il Middleton dice appunto quello stesso. E sapea ben distinguere l' ingegnoso Inglese, e nell' arte critica molto savio, quali fossero i sentimenti di Cicerone, e quai no.

Io non m' ardirò mai più, gentilissimo Signor Marchese, di promettervi una lettera breve. Vedrò di far più breve la seguente, senza promettervelo. Amatemi, come fate, e state sano.

Il vostro Antonelli.

CARISSIMO SIGNOR MARCHESE.

Non piccolo dispiacere mi ha recato la vostra lettera, carissimo Signor Marchese, significandomi, che voi foste già in sul partire di Procida per andare a Napoli; sì perchè io aspettava di vedervi quanto prima, e di abbracciarvi in Palermo, sì perchè desiderava di ragionar piuttosto con voi della terza parte del-

la

la lettera del P. Ansaldi, che di scrivervene, essendo che molto più cose, e con molto maggior diligenza notar si possono ragionandone, che scrivendone. Pure giacchè voi volete, che io vi segua con questa mia lettera fino a Napoli; et io il farò, che vi seguirei volentieri per tutto il Mondo; e verrò trattenendovi per breve ora sopra argomenti di Filosofia. Vedete voi però, che le delizie di Baja non se ne sdegnino. E per dar qualche ordine al mio ragionare, piglierò quello stesso, che il Signor Zanotti ha dato al suo terzo discorso, notando di mano in mano le risposte, se risposte dir si possono, del P. Ansaldi; e stringerò tutto in maniera, che piuttosto le cose debbano parervi molte, che lunga la lettera. Veniamo oramai al proposito.

Avea detto il Signor di Maupertuis in un capo della sua Filosofia, che tutti gli uomini, che ci vivono, sono infelici; e poscia in un altro capo, che tutti gli infelici, ove nol vieti la Religione, e si ascolti la ragion sola, fanno gran senno, se si ammazzano. Di quì raccolse il Zanotti, che dunque, secondo Maupertuis, ove seguasi la ragion sola, debbano tutti gli uomini ammazzarsi; nè altro sopra ciò disse nel suo Ragionamento, se non che gli facea orrore, che la ragion naturale prescrivesse così gran strage. Il P. Ansaldi nelle Vindicie diede al Zanotti due risposte, delle quali la prima piacer potrebbe anche a Maupertuis: et è, che la Religione vietando quella strage, ne leva anche l' orrore. Della seconda non so, quanto Mau-

pertuis possa esser contento, volendo il P. Ansaldi, che non a tutti gl' infelici debba esser permesso l' ammazzarsi, ma solo agl' infelicissimi. Con che mostra di favorire il Zanotti, il quale alle pagine 81., e 82. de' suoi Discorsi gliene sa grado, e lo avvisa amichevolmente, che veda di rispondere al Maupertuis, il qual potrebbe sdegnarsi, e argomentargli contro, e insieme gli discopre gli argomenti, che addur potrebbe. Il P. Ansaldi, senza risponder nulla, piglia la cosa in mala parte, e, cominciando dalla pagina 95. della sua lettera, segue poi per lungo tratto, gridando sempre: chi siete voi, Signor Zanotti, che volete così stringermi? Son' io tenuto di seguire Maupertuis in ogni cosa? Se egli vuole, che tutti si ammazzino, perchè non posso volere io, che si ammazzino solo gl' infelicissimi, e far minor strage? Nè si accorge, che il Zanotti gli lascia fare tutta quella strage, ch' ei vuole, nè gli si oppone per nulla; soltanto lo prega di rispondere a Maupertuis, che vorrebbe farla maggiore. Non è già questo un volere, che egli segua Maupertuis in ogni cosa.

Passa il Zanotti nella pagina 83., e nelle seguenti a dire, che gli Stoici non insegnavano già, che l' uom dovesse ammazzarsi per furore; anzi volevano, che il facesse per ragione, e con sedato animo, e tranquillo; e ciò dice, parendogli, che Maupertuis avesse creduto il contrario, et anche il P. Ansaldi. Quì il P. Ansaldi si fa innanzi; nega a spada tratta di aver mai detto, che gli Stoici insegnassero all' uomo di ammazzarsi per furore; che se ciò gl' impone il Zanot-

ti,

ti, è un calunniatore. Vedete la pagina 101., e le seguenti della lettera. P. Ansaldi, siate migliore, che non è poi sì gran misfatto, se avete creduto, che gli Stoici dessero un precetto, che non diedero. Questo non vuol dir' altro, se non che non sapete la dottrina loro. E poi siete Religioso, nè vi sta bene lo sdegnarvi tanto. A me par però, che, senza più parole, aver si possa per finita la controversia. Il Maupertuis mostra di credere, che gli Stoici insegnassero all' uomo di ammazzarsi per furore: il Zanotti nega, che tal fosse la dottrina degli Stoici. Il P. Ansaldi entra nella questione, e così vi si impaccia, che viene in ultimo a negarlo ancor' egli. Qual lite è dunque in questo luogo tra il Zanotti, e l' Ansaldi? E niuna essendovene, perchè l' Ansaldi anche quì inveire contro il Zanotti? Il che facendo dà a credere, che egli pur sia dell' opinione del Maupertuis. E, a dirvi il vero, leggendo le Vindicie, io me l' avea creduto ancor io; e pensava, che il P. Ansaldi mettesse tra gli altri precetti degli Stoici il disperarsi. E chi non l' avrebbe pensato, vedendolo entrar sdegnoso nella controversia, ove de' precetti solo si tratta, e, volgendosi contro il Zanotti, voler convincerlo con gli esempj, e cavar fuori le più famose disperazioni? M. Antonio, dice egli, Ircano, Mitridate, e tanti altri Filosofi Stoici si ammazzarono certamente per disperazione e per furore. Leggete le istorie. Che mi dite voi dunque, che si ammazzavano per ragione, e con sedato animo e tranquillo? Ma quando dice il Zanotti, che si ammazzavano con

seda-

sedato animo e tranquillo, non vuol già dire quel, che essi facevano, vuol dire quello, che avrebbon dovuto fare secondo i precetti loro; perciocchè della dottrina quì trattasi, non delle azioni. E se dagli esempj, che adduce il P. Ansaldi, non vuolsi argomentare della dottrina, perchè si adducono? a qual proposito? Pur dice ora il P. Ansaldi nella sua lettera di avere addotti quegli esempj non per conchiudere, che precetto fosse degli Stoici l' ammazzarsi con furore, ma per mostrare, che così veramente si ammazzavano; e attesta, che delle azioni ha sempre parlato, non della dottrina. Chi però avrebbe creduto, che egli parlasse sempre fuor di proposito? Ma lasciamo gli esempj, che niente appartengono alla controversia, e veggiamo, come egli entri nella questione alla pagina 205. delle Vindicie; che forse, non volendo, pur dirà qualche cosa della Dottrina. Ora, dice egli in quella pagina, che gli Stoici *autocheiriam stultis stolidisque, & desperatis relinquebant*. E come potrebbe dir questo il P. Ansaldi, senza conchiudere che gli Stoici insegnassero all' uomo di disperarsi talvolta; essendo certo, che gli insegnavano talvolta di ammazzarsi? E se non voleano, che ciò si facesse se non dai disperati, bisogna ben dire, che dessero qualche licenza al furore; e come l' arte prescrive al piloto di abbandonarsi talora al vento, così prescrivessero essi all' uomo di abbandonarsi talora alla disperazione. La qual conseguenza nascendo così chiaramente dalle citate parole del P. Ansaldi, chi avrebbe potuto credere, che non l' avesse egli veduta? Veggia-

giamo ancora come egli esponga la questione alla pagina 210. delle Vindicie. *An Stoici* (eccovi le sue parole) *eo essent animo & consilio, ut autocheiriam certis solum de causis, certoque tempore permitterent* (quì certo della dottrina si parla, non delle azioni) *nec unquam se occiderent, ut modum ponerent infelicitati*. Io confesso, che la questione non è esposta in termini molto comodi. Pur domandandosi, se permettesser gli Stoici di ammazzarsi solo per certe cagioni, e in certi tempi, che vale a dir per ragione, e rispondendo poco appresso il P. Ansaldi, che Seneca, e gli altri Stoici nol concedevano, par bene, che secondo lui, permettessero l' ammazzarsi solamente per furore. Quelle parole poi *nec unquam se occiderent, ut modum ponerent infelicitati*, per cui la questione viene ad essere: *Se debba l'uomo ammazzarsi solo in certe occasioni, e non mai per metter fine all' infelicità*, mi hanno fatto ridere; perchè qual più bella occasione di ammazzarsi, che quando ciò serva per dar fine alla miseria? Ma il P. Ansaldi mostra per tutto di credere, che il non volere esser misero sia un motivo assai leggero, e che l' ammazzarsi per questo sia sempre un furore. Però ha dovuto ancor credere, che sieno pieni di furore tutti i luoghi, in cui gli Stoici prescrivono all' uomo, ove egli sia in gravissimi travagli, nè possa uscirne in altro modo, di ammazzarsi; e citando moltissimi di questi luoghi ne' paragrafi LXXXVII. e LXXXVIII. delle Vindicie, par bene, che abbia voluto mostrar per essi, come precetto fosse di que' Filosofi l' ammazzarsi non

per-

per ragione, ma per impeto. Nel qual errore mostra anche di essere nel paragrafo LXXXIX., ove rientrato nella questione conchiude così: *Adeo desperationi, non virtuti, erat totum illud autocheiriæ negotium, apud Stoicos etiam, tribuendum*. Ma ora nella sua lettera non vuole aver mai detto, che gli Stoici prescrivessero l' ammazzarsi per furore. Io non gli contrastarò molto; che sarebbe scortesia; e stimo, che sia piuttosto da lodarsi in lui la volontà presente, che da riprendersi l' error passato.

Vedute queste cose, io credo, Signor Marchese carissimo, che voi facilmente intenderete tutto ciò, che sopra tale argomento dice il P. Ansaldi nella sua lettera, o piuttosto intenderete, perchè non l' intendiate; perciocchè egli confonde sempre la dottrina degli Stoici con le azioni loro, e credendo, che sia furore il non volere esser misero, volge bene spesso la prudenza in disperazione. Nè vorrete già, ch' io vada dietro a tutte le sconnessioni, e a tutti gl' incomodi di quelle tante pagine, che sarebbe cosa infinita. Vedete alla 97. come si introduce alla questione scomodamente. Voi volete, Signor Zanotti, dice egli, che la Virtù consolar potesse gli Stoici; ma se potea consolargli, perchè dunque si ammazzavano? Bella interrogazione in vero! come se avendo uno detto, che le ricchezze possono rallegrar l' uomo, un altro volesse stringerlo con dirgli: Se le ricchezze possono consolar l' uomo, perchè dunque si ammazzò un ricco l' altr' jeri? Ma passiamo avanti. Fatta l' interrogazione avvisa il P. Ansal-

saldi, che il Zanotti abbia voluto ad essa rispondere con certe parole del Ragionamento, che egli sceglie a piacer suo, e con le quali il Zanotti non ebbe mai in animo di rispondere a quella vana interrogazione. Io vo aprendo il libro, dove mi incontra. Eccovi alla pagina 106.: *contro l' assioma loro da voi* (Signor Zanotti) *sostenuto, che la miseria non può cadere nel virtuoso*. Quando ha mai sostenuto il Zanotti, che la miseria cader non possa nel virtuoso? Che anzi ha sempre insegnato, la virtù non esser bastante alla felicità. Ecco la pagina 112. Esaminiamo quest' una, per non esaminarne poi più nessun' altra. Comincia con un argomento, il quale è questo: dice il Zanotti, che gli Stoici non poteano ammazzarsi per disperazione, perchè non poteano mai esser miseri; ora è falso, che non potessero esser miseri; resta dunque, che si ammazzassero per disperazione. Lasciamo gli altri sconcj di quest' argomento; ma dove ha mai detto il Zanotti, che gli Stoici non potessero esser miseri? Ha detto, che essi non credevano di poter essere; perchè però non negavano di poter essere in travaglio, (o fosse miseria il travaglio, o non fosse) volevano, che fosse lor lecito l' ammazzarsi talvolta per uscirne. Che se il voler uscir di travaglio pare al P. Ansaldi una disperazione, gli dovranno parer disperati tutti gl' infermi, che cercan guarire della lor malattia; i quali però disperati non sono, essendo disperato soltanto quello, che cerca uscir di travaglio, quando ragion vorrebbe, che il soffrisse, e cerca uscirne per qualunque mezzo eziandio

vietato, e irragionevole. A questo primo argomento ne segue tosto un altro, il qual è: gli Stoici si ammazzavano per disperazione, dunque la virtù non bastava a sminuire i momenti della vita infelici. E perchè non potea la virtù sminuire i momenti infelici, benchè talvolta non gli sminuisse abbastanza? La ricchezza sminuisce i momenti infelici, e pure quanti ricchi si ammazzarono? A quest' argomento succede un infelice periodo, che incomincia: *non suggerendo*, il qual va errando per otto righe, e cercando un verbo per appoggiarsi, e non lo trova. Nè lascia però di dir male della virtù, e, come può, va mostrando, che essa non facea se non tristi e malcontenti gli Stoici, e vogliosi di morire. Perchè non diremo noi, che gli facesse a qualche tempo anche allegri? Ma quel periodo è maninconioso, e pien di mesti pensieri, forse perchè non ha verbo. Segue però tosto il P. Ansaldi dicendo: *nè occorre, che rispondiate quì, Signor mio ec.* Ma che ha da rispondere il Signor mio ad un periodo, che privo del verbo, non può domandar nulla? Pur vuole il P. Ansaldi, che il Signor Zanotti gli risponda; anzi vuole, che gli risponda con certe parole, che egli stesso si ha preso a piacer suo dalla pagina 91. de' tre Discorsi. Recitate le quali, ripiglia subito: Voi, Signor Zanotti; con queste parole rispondete malissimo; perciocchè esse non fanno altro, che asserir quello, che è in questione. Ma il Signor Zanotti in quelle parole altro non volle, se non dichiarare l' opinion sua, il che si fa sempre dicendo quello, che è in questione.

E già

E già gli errori della pagina 112. ci hanno condotto nella 113., che non è meno scomoda della precedente; però bastici di averne considerato una per argomentar dell' altre, essendo quasi tutte d' un modo.

Io intanto mi rimetterò nell' ordine, che da principio proposi. Venuto il Zanotti alla pagina 88., comincia a raccogliere certi argomenti del P. Ansaldi; nell' un de' quali si vuol supporre che non debba la ragion naturale vietar nulla di ciò, che vieta la Religione; e come questo, così tutti gli altri mostra il Zanotti esser falsi. Pare, che il P. Ansaldi nella sua lettera non gli curi, e come se non gli avesse mai detti, gli abbandona. Abbandoniamoli anche noi. Passa quindi il Zanotti ad una questione, la qual pare, che non potesse mai dover nascere tra lui e l' Ansaldi. Come però nascesse nelle Vindicie, e poscia passasse ne' tre Discorsi, e nella lettera, spiegherò ora brevemente. Avea sostenuto il Zanotti nel suo Ragionamento, che potesse la naturale onestà recare all' uomo alcun contento. Il P. Ansaldi nelle sue Vindicie confermò in più luoghi la stessa proposizione; nè sarebbe stata questione alcuna, se non l' avesse poi in altri luoghi guasta e contrafatta, aggiungendole a piacer suo ora un' *æque*, ora un *eamdem;* per le quali parole veniva a significarsi, che secondo il Zanotti possa essere il contento di uno Stoico, proveniente dalla naturale onestà, eguale a quello di un Cristiano, proveniente dalla Religione. Quantunque al Zanotti non passasse mai per l' animo di dir ciò, nè mai aggiungesse alla pro-

posizion sua nè l' *æque*, nè l' *eamdem*, pure il P. Ansaldi nelle Vindicie fece contro queste parole il romor grande, senza mai accorgersi, che le aveva aggiunte egli, e che non erano del Zanotti. Fatto finalmente di ciò accorto dal Discorso terzo dello stesso Signor Zanotti, nè potendo negare di avere aggiunto egli quelle tali voci a piacer suo, che fa nella sua lettera? Prende a sostenere, che avea diritto di aggiungervele. Veggiamo brevemente, come ben s' introduca nella pagina 117. a sostenere il suo diritto, e come, procedendo per molte altre, lo sostenga.

Accostasi alla questione nella pagina 117. con una interrogazione veementissima; e domanda al Zanotti, se nella irreligione, e scostumatezza, che oggidì regna, tempo fosse d' insegnare, che la naturale onestà possa recar contento ad uno Stoico. E non vede, che se tempo non era di insegnare una tal proposizione, molto meno era tempo di aggiungervi un' *æque*, ed un *eamdem*, tolte le quali voci, che male sarebbe in quella? Per entrar poi ancora più spedito nella questione, cerca il P. Ansaldi rimovere una doglianza del Zanotti. S' era questi doluto, che egli traducendo in latino quel passo, al quale aveva aggiunto l' *eamdem*, non avesse ancor tradotte le parole, che tosto seguono; perciocchè queste parole avrebbon fatto vedere, che quell' *eamdem* vi era capitato a caso, nè vi avea luogo. Volendo dunque il P. Ansaldi levar via una tal doglianza, risponde, che se non aveva tradotte quelle parole nel luogo, ove aggiunse l' *eamdem*, le avea però

tra-

tradotte in un altro, lontano da esso solo otto pagine. Io però dico, che non dovevano quelle allontanarsi per tanto spazio da un passo, che per cagione di quell' *eamdem* ne avea tanto bisogno; e se il P. Ansaldi non le ha poste dove bisognava, non può servirgli di scusa l' averle poste là dove non bisognava. E poi, si ponessero dove bisognava, o non si ponessero, che accadeva aggiungere quell' *eamdem?*

Poteva aggiungersi quell' *eamdem* liberamente, dice il P. Ansaldi; perciocchè niente ripugna alle altre parole, che seguono; anzi si confà con loro benissimo; e quì prende lite con un etcetera, e gli va dietro per quasi tre carte. Io dico però, che se egli, traducendo quel passo del Zanotti, crede potervi aggiungere tutto ciò, che non ripugna alle seguenti parole, potrà un' altra volta aggiungervi anche la favola di Fetonte: perciocchè questa niente ripugna alle parole seguenti. Ma, dirà il P. Ansaldi, quell' *eamdem* non solo non ripugna alle parole seguenti, ma si confà con loro a maraviglia. Esponghiamo di grazia il passo del Zanotti, e le seguenti parole, onde si vegga, come a queste si confaccia l' *eamdem* del P. Ansaldi. Il passo è questo: *Se il Cristiano è tranquillo, perciocchè cerca Dio solo, nè d' altro cura; perchè non potrà esser tranquillo uno Stoico, cercando l' onestà sola, nè curando altro?* Le parole, che tosto seguono, sono queste: *e so io bene, e confesso, che la tranquillità del Cristiano sarà più nobile, e più magnifica, e più divina*, con altre, che nel Ragionamento distesamente si leggono, ne' Discorsi al-

la

la pagina 97. si commettono ad un etcetera. Ora il P. Ansaldi traducendo il passo in latino, come giunge a quel membro: *perchè non potrà essere ec.*, lo volge a questo modo: *quare eamdem non consequetur animi tranquillitatem Stoicus?* E vuole, che quell' *eamdem* si confaccia a maraviglia con le parole, che seguono. Ma se le parole, che seguono, dicono, che la tranquillità del Cristiano *è più nobile*, *più magnifica*, *più divina*, che quella di uno Stoico; come può confarsi con loro un *eamdem*, che vuol pur dire, che la tranquillità del Cristiano, e quella di uno Stoico è la stessa? Potrebbe esser la stessa, e insieme essere *più nobile*, *più magnifica*, *più divina*?

Pur vuole il P. Ansaldi, che si confaccia ottimamente l' *eamdem* a quelle parole; e crede provarlo alle pagine 119., e 120. della sua lettera prima con l' esempio, poi con la ragione. L' esempio è questo: lo stato del gentiluomo, dice egli, è più nobile, e più magnifico di quello dell' artigiano, e pure può l' uno, e l' altro aver lo stesso contento, e la stessa tranquillità. A che rispondendo, dimando, perchè dica il P. Ansaldi, la tranquillità del gentiluomo e dell' artigiano esser la stessa, non dica però esser lo stesso anche lo stato. Ciò è certamente, perchè dicendosi lo stato dell' uno più nobile, e più magnifico dell' altro, vede anch' egli non poter dirsi, che sia lo stesso; e similmente non potrà la tranquillità del Cristiano dirsi la stessa, che quella dello Stoico, dicendosi l' una più nobile, e più magnifica, e più divina, che l' altra. Ma il P. Ansal-

saldi viene alla ragione, e dice: la tranquillità del Cristiano potrebbe esser più nobile, e più magnifica, e più divina per qualche estrinseca, e accidental differenza, la qual però non la facesse in se stessa esser diversa da quella dello Stoico. Con che mostra quanto egli sia sottile, e ingegnoso per spiegar male le cose; perchè se io dirò: Dio è più nobile del Re di Spagna; a cui verrà in mente, che quella differenza di nobiltà sia estrinseca, e accidentale? E così avviene tutte le volte, che le sovrannaturali cose si paragonano con le naturali, come la tranquillità d' un Cristiano con la tranquillità d' un Filosofo. Senza che, non dice egli il P. Ansaldi alla pagina 120. della sua lettera, che per un' estrinseca differenza non può mai l' una tranquillità esser maggiore dell' altra? Or legga quelle parole, che il Zanotti ha stese nel Ragionamento, e nel Discorso ha commesse ad un etcetera; e vedrà dirsi in esse, che la tranquillità del Cristiano è maggiore di quella dello Stoico. Come può dunque parere all' Ansaldi, che solo per un' estrinseca differenza si distinguan tra loro?

Di che si vede, con quanto poca ragione dolgasi egli, e dica male di quell' etcetera, accusandolo di essersi maliziosamente frapposto, per nascondere molte cose, che erano al Zanotti contrarie, acciocchè i Lettori non le vedessero. Che anzi parmi, che gli abbia favorito poco il Zanotti; e se parlar potesse egli stesso, direbbe: P. Ansaldi, credetemi, che io non sono così malizioso; io mi son frapposto a quel passo, perchè aven-

avendolo il Signor Zanotti distesamente scritto alla pagina 93. non dovesse tutto trascriverlo un' altra volta alla pagina 96. E così soglio far sempre. Per altro io non intendo mai di nasconder nulla, anzi ammonisco i Lettori, perchè cerchino altrove le restanti parole, e per questo mi chiamo etcetera. E voi, P. Ansaldi, potevate bene cercarle anche voi. Io credo, se così dicesse, che avrebbe ragione l' etcetera. Ma veggiamo un errore, che il P. Ansaldi scopre alle pagine 118., e 119. della sua lettera, e dice, che sotto quell' etcetera volea nascondersi. L' errore è il dire, che la principal ragione, anzi l' unica, per cui la tranquillità del Cristiano stimasi più eccellente di quella dello Stoico, si è perchè il Cristiano può avere certe estasi, che non può aver lo Stoico; onde ne segue, che quando il Cristiano non sia in estasi, la tranquillità sua non debba per niente anteporsi a quella dello Stoico. Scopriamo di grazia le parole, che standosi sotto a quell' etcetera, dicon tanta malvagità. Elleno son queste: *E so io bene, e confesso, che la tranquillità del Cristiano sarà più nobile, e più magnifica, e più divina, e potrà essere accompagnata da certe dolcezze, di cui son privi gli Stoici, i quali non si vantano nè di rapimenti, nè di estasi*. E' egli questo un dire, che la tranquillità del Cristiano sia da anteporsi a quella di uno Stoico, solo per cagion dell' estasi, non per altro? O è più tosto un dire, che essendo più nobile, e più magnifica, e più divina, è poi anche da commendarsi per certe estasi, che possono accompagnarla, e che gli

Stoi-

Stoici non hanno? Veggiamo però le altre parole, che tosto seguono: *ma altro è, che la tranquillità del Cristiano sia più nobile, e maggiore, che la tranquillità dello Stoico; altro è, che lo Stoico non possa sperare tranquillità niuna. Il qual se non sente quelle interiori soavità, e quelle languidezze d' amore, avverta il Signor di Maupertuis, che bene spesso nè i Cristiani pure le sentono, nè anche molto le cercano.* Si dice egli quì, che la tranquillità del Cristiano non per altro sia da commendarsi sopra quella dello Stoico, che per le estasi? Andando poi innanzi seguono queste altre parole: *Santa Teresa non fu sempre in estasi, nè avrebbe voluto esservi sempre, amando meglio di obbedire a Dio, che di goderlo.* E' forse questo il luogo, dove la tranquillità del Cristiano a quella dello Stoico si antepone per le sole estasi? Io saprei volentieri, che cosa volesse quì rispondere il P. Ansaldi. Ma egli perseguendo le sopraccennate parole, impon loro nella pagina 122. della sua lettera un' altra empietà, dicendo, che volgono in ridicolo le estasi. Dove mai? ve ne priego. Forse là dove dicono, che i Cristiani non *molto le cercano?* Forse dove narrano, che Santa Teresa amava meglio *di obbedire a Dio, che di goderlo?* Forse, dove mostrano, che gli Stoici son privi di *certe interiori soavità?* In niuno di questi luoghi però trova empietà veruna il P. Ansaldi. Dove ne trova dunque? In quel luogo, ove dicesi, che gli Stoici *non si vantano, nè di rapimenti, nè di estasi*: Non è questo, grida egli, un dispreggiar le estasi, un volgerle in ridicolo? Dun-

que, P. Ansaldi, se io dirò: io non mi vanto di possedere il Reame di Francia, a voi parrà, ch'io volga in ridicolo quel Reame; e s'io dirò: io non mi vanto dell'eloquenza di Cicerone, voi crederete, che io mi rida di Cicerone. Vedete, così ragionando, che altri non rida di voi. Ma assai s'è detto sopra un passo, nel quale il P. Ansaldi ha fatto tanto romore intorno ad un etcetera; e dimanda poi alla pagina 119. perchè il Zanotti ne abbia fatto tanto intorno ad un *eamdem*. Io non so però, che il Zanotti abbia fatto rumor sì grande; ma se fatto lo avesse, credo che la ragion ne sarebbe, perchè quell' *eamdem* contiene un assai solenne eresia, che il P. Ansaldi fa dire al Zanotti, e che egli non ha mai detta; e per rimuoverne l' imputazione gli era ben lecito di far qualsivoglia romore.

Non vi sarà grave, carissimo Signor Marchese, che avendo io preso a seguir l'ordine del Discorso del Signor Zanotti, io trapassi tuttavia alquante pagine, in cui trattasi delle speranze del virtuoso; perchè le cose, che ora ne dice il P. Ansaldi, ci ricondurrebbono a quelle, che già vi scrissi nella prima mia lettera, nè io voglio, ripetendole, darvi doppia noja. Verrò dunque tosto alla pagina 102. del Discorso, la qual ci chiama a disputare dell'onestà. Prima però di dirne, non lascierò di notar quello, a che la stessa pagina mi invita. Osserva quivi il Zanotti, che il P. Ansaldi gli aveva, non so per qual ragione, imputato un grandissimo errore, che è di tener per vile, e mercenario quell'

quell' amore, che portasi a Dio, come a rimuneratore della virtù. Vedete, come se ne scusa ora nella sua lettera il Padre alla pagina 124. Dice: io non ho mai detto, Signor Zanotti, che abbiate scritto un tanto errore; ho solamente sospettato, che l' abbiate creduto; quasi che il Zanotti siasi doluto dell' imputazione di averlo scritto, non dell' imputazione d' averlo creduto; e il pubblicare un tal sospetto, massime senza fondamento niuno, sia una gentilezza, di cui debba il Padre essere ringraziato. Vedete poi nelle Vindicie alla pagina 181., e alla seguente, se le espressioni del Padre non mostrino più che il sospetto. Ma passiamo a dire dell' onestà, a cui venendo il Zanotti, nella pagina 102. e nelle altre cinque, che seguono, procede a questo modo. Avverte prima, che gli Stoici non ebbero veruna onestà propria, la qual si avesser formata a posta loro; ebbero soltanto quella, che notissima era anche agli altri Filosofi, anzi pure a tutti gli uomini, da' quali in questo sol discordavano, che credendo essi, l' onestà sola esser bastante alla felicità, gli altri nol credevano. Descrive poi l' onestà, consister facendola in certe verità, che si presentano naturalmente all' animo, e gli mostrano quello, che l' uomo dee voler fare. E quindi commemora le ignominie, che il P. Ansaldi ne disse nelle Vindicie. Vedetene citate molte nella pagina 105., nella 106., nella 107. de' Discorsi. Così procede il Zanotti. Ora il P. Ansaldi è da lodarsi, perciocchè par pentito di quelle villanie, che già disse all' onestà, e vorrebbe scusarsene; se non che scu-

sandosene, gliele dice di nuovo. Veggiamo come se ne scusi nella pagina 136., e nelle seguenti della sua lettera. Mette innanzi una sua distinzione, dicendo, che l' onestà degli Stoici non era quella degli altri uomini; che essi ne avevano un' altra loro propria; e che, quando disse male dell' onestà, intese di dir male di questa. Ognun vede, che a far valere la sua escusazione, avrebbe dovuto il P. Ansaldi dimostrar prima bene, e chiaramente la differenza, che era tra l' onestà degli Stoici, e quella degli altri uomini: anzi dovea spiegare questa istessa differenza nelle Vindicie, per non aver poi bisogno di escusazione. Imperocchè a pochi verrebbe in mente una tal distinzione. Chi è, che non riponga l' onestà in certe comuni regole, e universali, che la natura generalmente propone a tutti gli uomini? In queste la riponevano gli Stoici; in queste i Peripatetici; in queste i Platonici. Qual virtù rigettavan gli Stoici di quelle, che gli altri Filosofi commendarono? Non la temperanza, non la fortezza, non la mansuetudine, non la liberalità, non la giustizia, le quali amarono anche più che gli altri, credendo, che queste sole bastassero a rendergli felici, ciò che gli altri non credevano. E volendo il P. Ansaldi stabilire una distinzion tanto nuova, e avendone tanto bisogno, non dovea chiarirla, e dimostrarla con ogni diligenza? Ma a lui basta di dare ad intendere, che anche il Zanotti l' abbia tenuta; e per provarlo sostiene, che in più luoghi egli abbia detto dell' onestà degli Stoici ciò, che della onestà comune non direbbe. Vedete voi però

rò i luoghi, che egli cita alla pagina 137., e alle seguenti della sua lettera, e troverete tutto il contrario. Uno n' ha, in cui dice il Zanotti, che l' onestà si presenta all' animo degli Stoici, e comanda senza soggezion degli Dii; e che gli Dii la seguono, e l' ascoltano anch' essi. Perchè non si direbbe lo stesso anche dell' onestà comune? Anzi di un onestà quì si parla, non solamente agli Stoici, ma comune ancora agli Dii. Un altro passo è, in cui dice il Zanotti, che l' onestà, che s' avean proposta gli Stoici, era una regola eterna, immutabile, necessaria; e tale essendo, dovea risiedere finalmente in Dio, e però essere Dio stesso. E tutto questo non potrebbe egualmente dirsi dell' onestà comune? la qual non lascia d' esser comune per questo, che gli Stoici se l' avesser proposta. Altro passo adduce il P. Ansaldi alla pagina 138., in cui dice il Zanotti; che gli Stoici si contentavano dell' onestà. E perchè non avrebbon potuto contentarsi di quell' onestà, che è comune a tutti gli uomini? Vedete se questi passi niente hanno, onde si mostri, che il Zanotti abbia voluto distinguere l' onestà degli Stoici dalla comune; anzi avendo egli detto dell' una niente più di quello, che dir potrebbe dell' altra, assai mostra, di non aver voluto l' una dall' altra distinguere. Pur, dice il P. Ansaldi, in altro modo parla il Zanotti dell' onestà degli Stoici nel suo Ragionamento, e in altro dell' onestà comune ne' suoi Discorsi; segno, che egli ancora distingue tra loro le due onestà. Queste diversità di parlare, che il P. Ansaldi studiosamente va rac-

coglien-

cogliendo nella sua lettera alle pagine 139., e seguenti, potrete vedervele, se ne avete voglia. L' ultima, che è alla pagina 141., ha fatto perdere la voglia a me di scrivervi dell' altre. Il P. Ansaldi l' espone a questo modo: dice prima, che l' universale onestà degli altri Filosofi, altro non è, *se non gli assiomi*, *che sono nella mente umana finita e limitata*; ma l' onestà degli Stoici *eran gli assiomi della mente loro*. A intender quì qualche diversità, bisognerebbe intendere, che la mente degli Stoici non fosse umana; perchè se era umana, qual diversità resta? Ma, dice il P. Ansaldi, essi credevano, che *l' anima loro fosse parte di Dio*; e perciò credevano ancora la mente loro *esser lo stesso, che la mente di Dio*; e quindi è, che quella loro onestà la dicevano *sovrana*, *necessaria*, *eterna*, *&* *immutabile*. Non cercherò quì, se così male ragionasser gli Stoici; nè è necessario. Dirò solo, che se gli Stoici credevano esser le anime loro parti di Dio, credevan lo stesso ancor delle anime degli altri uomini, nè potevan perciò distinguere l' onestà loro dall' onestà degli altri; senza che se i principj, gli assiomi, le regole, in cui facean consistere l' onestà, erano pur quelle stesse, in cui la facean consistere gli altri, chi dirà, che non avessero tutti una medesima onestà, quantunque gli uni spiegassero la natura dell' anima in un modo, gli altri in un altro? Nè già diconsi quelle regole necessarie, eterne, immutabili, perchè si creda, che l' anima sia una parte di Dio, perciocchè tali si dicono ancor da quelli, che non sono Stoici; e chia-

man-

mansi sovrane, perchè prescrivono all' uomo ciò, che egli dee voler fare, nè può per cosa del mondo levarsi l' obbligo, che esse impongono; il quale obbligo non nasce dall' esser l' anima una parte di Dio. Non è dunque da dire, che introducesser gli Stoici una nuova onestà, come vuole il P. Ansaldi; il qual però, quando ben fossero due diverse onestà, quella degli Stoici, e quella degli altri uomini, volendo villaneggiar l' una, senza toccar l' altra, doveva aver riguardo di non imporre all' una ciò, di che potesse ancor l' altra dolersi. Il che certamente non ha fatto. Imperocchè, che impone egli all' onestà degli Stoici? perchè la villaneggia? Per questo solo, che non essendo accompagnata da alcun premio, non può esser se non vana, spregevole, odiosa, da fuggirsi. Il che dicendo ben viene a dire, che anche l' altra onestà, che è comune a tutti gli uomini, dove non fosse da alcun premio accompagnata, sarebbe verso di sè odiosa, e spregevole; di che non so quanto ella possa esser contenta. Però volendo il P. Ansaldi offendere una sola onestà, parmi, che, senza accorgersene, le offenda amendue, odiando l' una, perchè è senza premio, e amando l' altra pel premio solo.

Passiamo ad un' altra questione, che il P. Ansaldi ha per molto importante, e appartenendo particolarmente all' onestà, par, che voglia esser trattata in questo luogo. Ella è nata da certe parole, che ha il Zanotti nel suo Ragionamento a pagina 277., dove dice: *che altro finalmente era quella sovrana onestà eter-*

na,

na, *immutabile*, *necessaria*, *se non se quel Dio stesso*, *che noi adoriamo*? Le quali parole riferendo il P. Ansaldi nella sua lettera alla pagina 126., tralascia, non so perchè, quelle che seguono, e dicono in somma, che gli Stoici, quantunque intendessero quella loro onestà essere eterna, immutabile, necessaria, non però si accorgevano, che fosse Dio, non accorgendosi, che avesse in sè ancor tutte l' altre perfezioni; e così seguendola, seguivan Dio senza accorgersene. Il P. Ansaldi, come arrivò a queste parole, forse avea fretta, e non le curò. Lo prese anche sdegno a sentir dire, che Dio fosse l' onestà istessa. E cominciò a gridar forte: come? l' onestà è una cosa creata non è Dio, e se gli assiomi, onde essa si forma, sono eterni, immutabili, necessarii; nol sono, se non in quanto sono in Dio; che par bene, che il Zanotti gli avesse presi per eterni, immutabili, necessarii, in quanto sono in piazza; che anzi da questo istesso, che diconsi eterni, immutabili, necessarii, avea dedotto, che dovesse anche dirsi, che sono in Dio, et essendo in Dio, sono Dio stesso. Quì però esce il P. Ansaldi con tante sottigliezze e autorità, che potrebbe far paura, se fossero a proposito; e mettesi a spiegare, come noi non possiamo contemplar Dio, nè vedere, nè conoscer nulla di ciò, che è in lui, e però tutto veggiamo in ombra, e per mezzo di idee create; e tante ne dice, che è una disperazione il leggerlo, conoscendosi, che tutte son dette per far pompa di gran dottrina, senza necessità niuna, a guisa che fanno quelli, che per

mos-

mostrarsi molto ricchi, mettono fuori tutte le cose inutili, che hanno. Di che facilmente vi accorgerete da voi stesso, Signor Marchese, sol che vi piaccia di far meco, senza tante sottigliezze, una verissima, ma però brevissima, e semplicissima considerazione; ed è questa. Qualunque volta uno dice: *il creatore del Mondo è Iddio*, bisogna bene, che ciò, che in ultimo corrisponde a quella voce *Iddio*; e che vuol per essa significarsi, e si significa, sia il Dio vero, ed eterno; perchè se si volesse significar' altro, sarebbe errore il dire, che il creatore del Mondo sia Iddio. E similmente, se il Metafisico dice: l' *essenza del circolo è eterna*, non vuol già egli allora significare per quella *essenza* un sentimento dell' animo suo; che a questo modo non potrebbe dirla eterna; vuol piuttosto significare la cosa, che corrisponde, comunque ciò sia, ad un tal sentimento. E così dite degli assiomi, qualor chiamansi eterni, che tali non si chiamerebbono, se per essi non altro significar si volesse, se non i sentimenti dell' animo; perchè altro è la cosa, che vuol significarsi, e che in ultimo corrisponde al sentimento dell' animo, altro è il sentimento istesso. La qual distinzione, essendo sfuggita assai volte al P. Ansaldi, vedrete in quanti brutti errori è caduto, e quante belle autorità ha guaste e corrotte, applicandole malamente. Ma tornando al proposito, se quello, che vuole in ultimo significarsi o per la voce *essenza*, o per la voce *assioma*, o per la voce *Iddio*, non è già un sentimento dell' animo, ma la cosa istessa, che in ultimo a tal senti-

mento corrisponde, che monta quì il cercare, per qual maniera gli corrisponda; e far raccolta di tutte le scolastiche sottigliezze per ispiegare come faccia l'uomo, parlando delle essenze, degli assiomi, di Dio, a conoscere tali cose? Poichè se ne parla, bisogna pure, che le conosca a qualche modo. Nè serve l'andar gridando, come fa il P. Ansaldi, che niuno in questa vita può contemplar Dio; che le sue idee non possono immediatamente da noi vedersi; che le veggiamo in enigma; che solo i Beati veggono Iddio a faccia a faccia; perchè dopo queste belle sentenze, che saranno utili in altro luogo, in questo certamente non son necessarie, bisogna pur confessare, che ciò, che in ultimo corrisponde alle voci *assioma*, et *essenza* sono le cose istesse, le quali scoprendosi eterne, et immutabili, bisogna poi per diritta ragione conchiudere, che debban risiedere in Dio stesso; di qualunque maniera questo cortese Iddio le mostri agli uomini, e le faccia loro conoscere. E se è così, e se gli Stoici e gli altri Filosofi proponevano assiomi d'onestà, e quelli chiamavano eterni, e immutabili, come non potrà dirsi, che quello, che corrispondeva a un tal nome, non dovesse in ultimo poter essere altro che Iddio? Se voi seguirete, Signor Marchese, questa considerazione tanto semplice, e tanto chiara, vi sarà facile il discoprire, come sieno confuse, e brutte, e contrafatte, e sconvolte tutte le ragioni quì addotte dal P. Ansaldi. Notiamone alcuna così come ci si incontrano, e veggiamone il valore, acciocchè non paja, che le abbiamo disprezzate tutte.

Co-

Comincia alla pagina 127. della sua lettera a provare, che non può dirsi, che sia Dio l' onestà istessa; e la ragion, che ne adduce, si è, perchè gli Stoici intanto la facean Dio, in quanto voleano, che fosse Dio l' anima del Mondo: quasi che il Zanotti abbia mai addotta egli questa ragione, o non potesse addursene altra che questa. Nella pagina 135. argomentando, che la virtù sia creata, afferma essere ciò stato detto dal Zanotti istesso; e in quella fretta non si ricorda, che il Zanotti anzi ne' suoi Discorsi alla pagina 113. prende a dimostrare il contrario. E' poi bella la ragione, che cominciando nella pagina 129. va ad intrudersi ancora nella seguente, e dice, che l' onestà, cui seguivan gli Stoici, quantunque si mostrasse eterna, et immutabile, non poteva però esser Dio, perciocchè non s' accorgevano essi, che ella avesse gli altri attributi della Divinità; quasi che non potesse ella avergli senza che essi se ne accorgessero; quante proprietà ha il circolo, di cui gli uomini non ancora si sono accorti, e pur le ha! Il luogo istesso mi richiama ad un giocondo argomento del P. Ansaldi, esposto da lui con grandissima veemenza nella prima parte della sua lettera alla pagina 12., e alla seguente. Non lo notai nella prima mia lettera, perchè non può notarsi ogni cosa. Il dirne ora non sarà molto lungo. Avea detto il Zanotti, che se gli Stoici avessero potuto accorgersi, che quell' eterna, et immutabil forma d' onestà, cui seguivano, fosse e conoscitrice di sè stessa, e onnipotente, e beata, e d' ogni parte perfet-

ta, l' avrebbono riguardata come un Dio. Che è questo? ripiglia quì il P. Ansaldi. Gesù Maria! Che è questo? Questo è un dire, che gli Stoici erano incapaci di conoscer Dio; il che è un contraddire manifestamente a San Paolo. E quì fa il romore grandissimo. Ma chi ha mai detto, che gli Stoici fossero incapaci di conoscer Dio? Ha detto il Zanotti, che se avessero potuto accorgersi, che l' onestà eterna, et immutabile avesse in sè ancor le altre perfezioni tutte, avrebbon riguardata quella, come un Dio. Mettiamo pure, che il dire: *se avessero potuto*, sia lo stesso, che il dire *assolutamente e per niun modo non poterono*; il che non è vero. Ma posto anche fosse vero, non v' ha egli altro mezzo per conoscere Dio, se non quest' uno solo di scoprire nell' idea dell' onestà la sapienza, l' onnipotenza, e tutti gli altri attributi della Divinità? E' egli questo il mezzo, che propone San Paolo? o non vuol piuttosto quel Santo Maestro, che dal bell' ordine, e dalla vaghezza maravigliosa delle cose create si ascenda con l' animo ad un artefice sapientissimo, e sommo, che l' abbia fatte, e le governi? Del quale argomento perchè non avrebbon potuto servirsi gli Stoici, quantunque nell' idea, che avevano, dell' immutabile onestà, non tutte scoprir potessero le perfezioni? Da queste poche ragioni del P. Ansaldi comprendete il valore di tutte l' altre.

Ma torniamo là donde partimmo, voglio dire alla terza parte della lettera del P. Ansaldi; dove, accostandosi al fine, torna alle cose già dette, guastandole

dole di nuovo; e par, che aspiri all' artificio di un epilogo. Io tornerò ad alcune cose già dette ancor io, giacchè egli mi vi chiama, e porrò fine alla mia lettera. Avendo detto il P. Ansaldi quello, che ha saputo, dell' onestà, dopo aver conchiuso, che ella, quanto a sè, ove niun premio la seguisse, non potrebbe obbligar gli uomini in pratica, tutto ad un tratto gli torna in mente la frase de' momenti infelici, e quasi da essa rapito comincia nella pagina 144., e segue per molte a gridar forte: a che tante parole, tante questioni? Una question sola è tra il Zanotti, e il Maupertuis se possano per l'onestà sminuirsi i momenti infelici della vita. Questo solo, và gridando, questo solo si cerca, e non altro. Et è veramente da ridere, che dopo avere scritto così lunga lettera, non ancora siasi accorto di tante altre cose, sopra cui discordano que' due Filosofi; e come sia ridicola quella questione, che egli crede essere la principale, anzi l' unica. E ciò che è ancor più da ridere, volendo propor di nuovo, e replicar molte volte, quasi per farne pompa, la stessa questione, la va quasi sempre cambiando senza avvedersene. Già nelle Vindicie la questione unica tra il Maupertuis, e il Zanotti era, se dovesse la Religione anteporsi alla Filosofia degli Stoici. Ora non è più quella; è solo, se possa l' onestà sminuire i momenti infelici della vita; e questa istessa poco appresso si muta di nuovo, dicendosi, che tutta la controversia consiste in vedere, se possa l' uomo consolarsi con un oggetto, che egli punto non ama, e che non gli reca

nè

nè utile, nè soavità, nè speranza niuna; la qual questione non è men ridicola dell' altra. Volgete carta, passando alla pagina 145., e vedrete, che ormai più non si cerca, se l' onestà, ma se la Filosofia Stoica, sminuir possa i momenti infelici della vita. Io credo bene, che fosser momenti infelici del P. Ansaldi tutti quelli, ne' quali volendo propor la questione, che egli intendeva esser l' unica, et ingegnandosi di determinarla in tante guise, non seppe mai farlo abbastanza. Di che però non è da accusarsi egli solo, ma anche la questione istessa, la quale così ridicola come è, si nasconde forse per la vergogna; e tra le molte, che furono tra il Zanotti, e il Maupertuis, lasciossi appena vedere; nè ardiva comparire nelle Vindicie, se il P. Ansaldi non l' adornava d' un *æque*, e d' un *eamdem*. Veggiamo però un altro momento infelice del P. Ansaldi. Entra alla pagina 156. in rimproveri, e facendosi bello con una Rettorica repetizione, comincia: *Sarà sempre vero*, che voi avete, Signor Zanotti, *preteso, che un uomo colla speranza di una vita futura, suggeritagli dalla sola ragione, possa lusingarsi d' un qualche futuro premio, e perciò in questa vita con quella speranza consolarsi*. Non so, se molto sia per vergognarsi il Zanotti, che debba sempre esser vero, che egli abbia così detto. Riderà bene, sentendo nel corso di quella lunga ripetizione, come debba altresì essere sempre vero, che abbia detto tante cose, che egli non ha dette mai. Ma il P. Ansaldi, siccome sa il modo di render non fatti i peccati già fatti, saprà

for-

forse anche il modo di render dette le cose, che mai dette non furono. Io temo, che fosse anche un momento poco felice del P. Ansaldi, quando scrisse la pagina 154., dove notar volendo le mancanze de' Discorsi del Signor Zanotti: nulla, dice, vi si parla dello Spinosismo; nulla della *dottrina arcana*; nulla del *miscuglio* della tradizione, e delle favole; poteva anche aggiungere: nulla del Cavallo di Troja; nulla delle Piramidi d' Egitto; nulla della Nave d' Argo; perciocchè nè di queste pure avea parlato ne' suoi Discorsi il Zanotti. Ma qual diritto avea lo Spinosismo, la dottrina arcana, il miscuglio, la nave d' Argo di entrare in que' Discorsi? Se il P. Ansaldi molte di sì fatte cose introdusse nelle Vindicie, ognun sa, che lo fece per cortesia. Del resto quale argomento propose egli, che non potesse bastevolmente sciogliersi senza il Cavallo di Troja? Io vi ho scritto, Signor Marchese, troppo lunga lettera, e me ne avveggo; voi però accusatene la materia, non me, che ve ne ho scritto il meno, che si potea. Aggiungerò solo, che la lettera tutta del P. Ansaldi, avendo le sue parti principali non tanto male ordinate, è poi in ognuna, secondo ch' io giudico, così sconvolta, e confusa, che si mostra sorella delle Vindicie. Le quali se ha voluto difendere, l' avrà voluto in qualche momento per lei infelice. Ma non l' avrà voluto; perciocchè talvolta nol fa di modo alcuno, talvolta lo fa sì malamente, che pare non n' abbia voglia.

Eccovi il giudicio mio, che voi desideravate di inten-

tendere; nel quale se io mi fossi ingannato, non mi pentirei però di avervi compiaciuto. State sano, e se siete in Napoli, come io spero, vedendo il Signor Canonico Mazocchi, e gli altri amici, salutategli a mio nome; la Signora Principessa di Colobrano, (ho quasi detto) ancor non vedendola; la qual non vorrei, che vi facesse tanto piacer Napoli, che avessimo noi altri Siciliani a dolercene. Di nuovo state sano.

Il vostro Antonelli.

CARISSIMO SIGNOR MARCHESE.

Io credeva, Signor Marchese carissimo, di avere con le passate mie lettere soddisfatto al desiderio vostro, che vale a dire all' obbligo mio. Ora però intendo per la vostra ultima, venutami l' altro jeri di Napoli, che voi non siete contento; e desiderate ancora sentir da me il giudicio mio sopra quelle forme di disistima, e di disprezzo, che ha usate per tutto il P. Ansaldi prima nelle Vindicie, poi nell' ultima sua lettera, verso il Signor Zanotti. Io veramente avrei desiderato, che voi ciò non desideraste; ma poichè pure così volete, io cercherò di compiacere al vostro desiderio piuttosto, che al mio; e risponderò così semplicemente, come io soglio, alla vostra domanda. Sappiate però, che io ho trovato molti, i quali si sono,

come

come voi; maravigliati, che avendo il Signor di Maupertuis scritto il suo libro con tanta grazia, et essendosegli opposto con tanta civiltà, e buona maniera il Signor Zanotti nel suo Ragionamento, l' audacia dello scrivere abbia cominciato solo nelle Vindicie del P. Ansaldi. Quì il Zanotti si chiama ignorantissimo fin de' primi principj, si fa nemico di Religione, favoreggiatore degli Ateisti, senza aver riguardo di chi egli sia; che se non altro è pur Professore assai chiaro di Filosofia Morale in una Città, che non è poi la men nobile di tutta Europa. In Sicilia non così presto, nè con tanta facilità si imporrebbe a un uomo tale così gran macchia; e l' imporgliela pubblicamente, e colle Stampe, a un Siciliano si disdirebbe. In Lombardia avranno costumi diversi. Facendomi però più d' appresso alla vostra domanda, e venendo particolarmente alla lettera del P. Ansaldi, fermerommi in quello, che è principale, lasciando che de' motti e delle facezie, ond' ella è adorna, formin giudizio cotesti Lazaroni di Napoli, per cui credo, che sieno scritte. Certo è che la pagina 7. della lettera riduce tutto il gran romore del P. Ansaldi a questo, che il libro del Zanotti abbia alcune espressioni non troppo giuste et esatte, dicendo apertamente quella pagina, che nulla di male, o pochissimo sarebbe stato un tale Ragionamento cent' anni fa; perchè io credo certo, che anche cent' anni fa sarebbe stato grandissimo male il favorir gli Ateisti. Ora quand' anche fosse vero, che non è, ciò che dice la pagina 7., e avesse il Zanotti mancato solo in

alcuna espressione, non del tutto esatta, essendo per altro i sentimenti suoi giusti e veri, come non dovranno le altre pagine vergognarsi di averlo trattato con tanta rozzezza, e inciviltà? Ma, dirà il P. Ansaldi, quelle espressioni producono in quei, che leggono, impressioni malvagge, empie, sacrileghe. Io lodo il suo zelo, che gli fa parer sacrilega ogni cosa. Vorrei poter lodare egualmente il suo giudicio; perchè avendolo, et usandone, avrebbe pure dovuto dir tra se stesso: che è questo, che il Ragionamento del Zanotti cagiona in me impressioni così empie; non le ha cagionate in tanti altri, che pur sanno Filosofia, e Teologia come me? Sarebbe egli, che io avessi la mente confusa; e che quelle espressioni, che a me non pajono giuste, fossero però giustissime? Così dicendo, e allontanandosi un poco dal suo sentimento, per accostarsi all' altrui, sarebbesi avanzato alquanto nella prudenza. Io so certo, e posso attestarvelo, Signor Marchese, con ogni verità, di molti valentissimi Filosofi, e Teologi acutissimi, i quali avendo letto il Ragionamento del Zanotti, tanto non hanno provate quelle tali impressioni, che anzi sonosi maravigliati, che altri sentir le possa; nè hanno creduto poter ciò avvenire, se non a coloro, che per parere ingegnosi fanno violenza alle parole, torcendole sempre al peggior senso, e studiano i libri per non intenderli. Ma io non farò conto di questi, che nominar non voglio; come neppur di quelli, i quali van pubblicando i lor giudicii, e non vogliono però essere nominati; e nascondendo i loro no-

mi,

mi, assai mostrano di non volere, che molto vaglia la loro autorità. Ma crediam noi, che il Ragionamento del Zanotti facesse impressioni cotanto ree, e malvagge in quei valentissimi Teologi, l' un de' quali è pur dello stesso chiarissimo Ordine, che il P. Ansaldi, i quali lo lessero, e attentamente l' esaminarono, e lo giudicarono degno di essere fatto pubblico in Bologna con le Stampe? Che se alcuna espressione vi avessero ritrovata sconcia, ambigua, pericolosa; quanto era facile a loro avvisarne amichevolmente il Zanotti, perchè la mutasse? il quale non avrebbe certamente ripugnato a tali uomini, e l' avrebbe rassettata, e corretta. Io mi ricordo di averlo conosciuto in Napoli, e veduto assai volte con altri letterati appresso la Signora Principessa di Colobrano; e noi certo lo ritrovammo di dolci, e soavi maniere, niente rissoso; e tanto amico di Religione, che parea non poter perciò soffrir gli Oltramontani; di che scherzandosi talvolta, alcuni lo chiamavano l' Italiano. E se stimiamo alcun poco l' autorità di quei Teologi, che approvarono in Bologna il Ragionamento del Zanotti, perchè non stimeremo anche il giudicio, e l' autorità di quegli altri non meno chiari, et illustri, che approvarono i tre Discorsi, e gli credettero degni delle stampe di Napoli? Il che non avrebbono certamente fatto, se, in leggendoli, avesser sentite quelle impressioni, che dice di aver sentite il P. Ansaldi; nè gli averebbono dichiarati, come fecero, conformissimi *a' dogmi di nostra Santa Fede*, nè lodatili *d' una profonda Filosofica erudizione ac-*

compagnata da ottimi sentimenti di Cristiana Religione? E sa egli il P. Ansaldi, quanto sieno delicati, e gelosi, ove trattisi di Religione, i Napoletani. E' cosa facile di vedere, quale impressione facesse il libro del Zanotti nell' animo del celebre Novellista Fiorentino; il quale è pur Cristiano, è pur dottissimo, è pur chiarissimo, quant' altri mai, nè può nascondere il suo nome, benchè lo taccia. Venuto egli nel foglio de' 24. Gennajo 1755. a dire del libro, prende prima a ragionare della Filosofia distintamente, e poi del Ragionamento; e di quella così dice: *a me piace questa Etica, perchè ha molta precisione, e chiarezza, e i sentimenti del tutto conformi alla retta ragione, sicchè si possa addattare non solo a tutta sorta di uomini; ma convenga ancora all' uomo Cristiano, che deve esercitare la perfezione Evangelica.* Avrebbe il gravissimo uomo voluto per quella parte, che contiene la Filosofia, commendare, come utilissimo, un libro, che dovesse poi per l' altra, che contiene il Ragionamento, esser perniciosissimo? E non avrebbe dovuto in tal caso invitando gli uomini a leggere la Filosofia, avvisargli de' pericoli del Ragionamento? Del qual però così dice: *in esso il Signor Zanotti con dottrina, e sottigliezza combatte assai bene alcuni sentimenti, e proposizioni dell' Autore Franzese, che in verità non sembra aver dato sempre nel segno.* Il che dicendo ben mostra, che niuna impression rea avesse in lui fatta quel Ragionamento. Voi avrete veduto la famosa lettera postuma dell' Eminentissimo Signor Cardinal Querini Vescovo di Brescia.

Io

Io non potrei citarvi uomo nè più chiaro tra i letterati, nè più famoso di questo, una di cui lettera sola può ben valere per moltissime di moltissimi altri. So che il P Ansaldi, veduta appena quella tal lettera, la dichiarò pubblicamente *apocrifa*, e *suppositizia*, e *non mai uscita dalla penna di quel gran Cardinale*. Ma so ancora, che come prima uscì fuori quella frettolosa dichiarazione, così tosto il Signor Abate Antonio Sambuca, uomo oltremodo erudito, e di fede, e d' onor pieno, fece chiaro al mondo tutto, che quella lettera postuma così, come era stampata, era stata composta, e scritta di sua mano, dal Signor Cardinale stesso, e ne levò ogni dubbio; dimostrandolo con testimonianze, e prove tali, che poterono far tacere il P. Ansaldi. Ora quella lettera postuma se l' avete veduta, vi ricorderete con quai sentimenti parli quel gran Cardinale del Zanotti, e se ne mostri quella disistima, e quel disprezzo, che ne ha mostrato il P. Ansaldi. Ma perchè dubito, che voi forse quella lettera non abbiate veduta, voglio trascriverne quì ora il principio. Essendo essa diretta al Signor Zanotti, così comincia: *Mi è talmente piaciuto il libro da voi, mio stimatissimo Signor Francesco Maria, posto recentemente alla luce, e gentilmente regalatomi, che oltre l' averlo letto, subitamente che l' ebbi nelle mani, con ogni maggior avidità, non ho poscia saputo giammai fin' ora levarmelo dal tavolino, invitato che mi sentiva da rifarne di tratto in tratto la lezione ora d' una parte, or dell' altra del medesimo, e specialmente della sua Appendice, cioè del Ragionamento*

sopra

sopra il Saggio del Signor di Maupertuis. Fu questa da me fuor di modo gustata poichè se in tutto il libro vostro ritrovai raccolto con grazia, e leggiadria di stile incomparabile quanto è stato dottamente scritto in altri trattati di Filosofia Morale, nell' Appendice ho scorto impugnarsi con tutta ragione quel Saggio del Maupertuis, e però evidentemente dimostrarsi, non essere la Morale Stoica tanto lontana dalla Cristiana, quanto vuol dare a crederlo quell' Autore, così che fosse incapace la Stoica di recare veruna sorta di consolazione a' suoi seguaci. Non parve dunque a quel dotissimo Vescovo, e Cardinale, che fosse eresia il dire, che possa la naturale onestà recare all' uomo qualche sorta di consolazione. Ma per venire al caso nostro, è egli da credere, che avesse il dottissimo Cardinale così scritto, se gli fosse paruto, che il Ragionamento del Zanotti dovesse mettere impressioni ree, e malvagie negli animi de' Leggitori, e far coraggio agli Ateisti, come vuole il P. Ansaldi? Nè è da dire, che il Signor Cardinale non sapesse il romor grande, che il P. Ansaldi facea, e però giudicasse senza quella attenzione, che suol nascere dal sospetto; che anzi ne fu fatto accorto da persona a lui molto cara, e seppe del libro delle Vindicie, e dell' argomento, e dell' intenzion sua. Ma non stimò di doverlo curare; anzi se ne maravigliò fuor di modo, e *prese sì fortemente in orrore un tal' ardire, che presentatoglisi a leggere quel libro a mala pena apertolo ne fece la restituzione*. Crediam noi, che egli avesse preso in tanto orrore il libro del P. Ansaldi anche prima di

leg-

leggerlo, sol perchè era contrario al Ragionamento del Zanotti, se non gli fosse paruto quel Ragionamento tutto conforme alla Cristiana Religione? E se avesse giudicato quel Ragionamento favorevole all' Ateismo, avrebbe poi voluto consultare il Zanotti, come fa nella stessa lettera, e prender giudicio da lui sopra un' opera, che pensava di dar fuori contro gli Ateisti, e i Libertini? E sì voleva egli pure dare alle stampe quella lettera, e sappiamo, che l' avea già consegnata allo Stampatore, quando morì. Io rimetto al giudicio vostro, Signor Marchese, se più caso far si debba del Signor Cardinale Querini, che del P. Ansaldi. Se io però col P. Ansaldi stesso disputar dovessi, ciò che io nè desidero, nè mi auguro, della sua propria autorità piuttosto vorrei valermi, che dell' altrui. E certo io mi sono grandemente maravigliato, come egli avendo scritte quelle sue Vindicie tanto animose, scrivesse poi al Zanotti quelle due lettere, che sono aggiunte al primo de' tre Discorsi, e consentisse, che si stampassero; e ciò che ancora mi ha dato più maraviglia, come dopo quelle due abbia avuto il coraggio di stampare quest' ultima. Io non posso intendere, nè concepire in verun modo, come non gli abbia fatto orrore il dover comparire in queste Scritture tanto contrario a se medesimo. Nelle Vindicie è il Zanotti ignorantissimo, favorisce l' Ateismo, nega di anteporre la Religione alla Filosofia degli Stoici. Poi viene la prima lettera, tutta ossequiosa, piena di bellissime dimostrazioni, e attesta al Zanotti, che usciranno le Vindicie rispettosissime

sime verso di lui, nè sarà in esse un jota, di cui possa, non che egli, la delicatezza istessa dolersi. Bisogna, che il P. Ansaldi creda, che la delicatezza istessa sia molto insensibile; l' avrà forse anche essa per Stoica. Ma vedete, a che lo adduca la fretta dello scrivere, perchè io non saprei incolparne che una fretta spaventevole, et inaudita. Dice in quella lettera, che le Vindicie verseranno intorno *ad una questione puramente Filosofica*, e poco appresso, *circa materia non importante*. Con tanto impeto le aveva stese, che più non ricordavasi di avere in esse principalmente questionato dell' amore di Dio, della speranza de' beni eterni, e se sia da preferirsi la Religione alla Filosofia degli Stoici. Perciocchè ricordandosene, come avrebbe potuto dire, che versassero *circa materia non importante?* Come dire, che tratterebbono *d' una questione puramente filosofica*? So, che egli dice ora nel fine della sua ultima lettera, che quelle questioni non l' ebbe per Teologiche, perchè non le aveva mai vedute in verun corso di Teologia. Secondo la qual ragione bisognerà dire, che la questione della Scienza media, quando da principio si introdusse nelle Scuole, non fosse Teologica; poichè per l' addietro non era mai stata in verun corso. Sarà poi divenuta Teologica a poco a poco in processo di tempo. E chi mai potrebbe credere, che un uomo, o dotto, o ignorante che fosse, così ragionasse come il P. Ansaldi? Perchè io non saprei in qual numero porlo; parendo a me, che egli formi da se solo una specie del tutto nuova, non mai

più

più veduta nell' uman genere. Paragonate poi la seconda di quelle due lettere con quest' ultima uscita in Venezia; e vedrete, che non potrebbon essere più contrarie tra loro, se le avesse scritte la Discordia medesima; tanto è quella di stima, e questa piena di disprezzo verso il Signor Zanotti. Io non credo però, che debba essere molto difficile il distinguere, a quale di queste due lettere debba prestarsi maggior fede, sol che ci ricordiamo quella regola di critica, di cui già vi scrissi, e che ne ha insegnata il P. Ansaldi; la qual vuole, che agli Scrittori non già si dia fede, quando si coprono de' fiori dell' eloquenza, ma sol quando si mostrano o affatto *ignudi*, o almeno in *camicia*. Imperocchè in quest' ultima lettera scritta con animo di farla pubblica, e consegnarla alla memoria de' posteri, chi non crederà, che abbia egli voluto adornarsi di tutti i fiori dell' eloquenza? Nell' altra piuttosto si sarà fatto vedere come in *camicia*, avendola scritta senza animo di stamparla. E saranno anche di quegli, i quali diranno aver lui voluto così nell' ultima sua lettera, come ancora nelle Vindicie, guadagnar gli applausi di Londra, ove prima uscì il libro morale del Maupertuis, e procacciarsi la grazia di Berlino, prendendo a sostenere un letteratissimo uomo, Presidente di quella Reale Accademia, chiarissimo di dottrina, e per amicizie, e per titoli risplendentissimo. Chi vorrà dunque piuttosto credere ad una lettera così ambiziosa, che a quelle due umili, piane, semplici, che da prima, senza desiderio di farsi pubbliche, vennero privatamente

al Zanotti? Io lascierò di tutto questo il giudicio alla posterità; al quale vorrei, che si rimettessero anche il Zanotti, e il P. Ansaldi; nè saprò lodare nè l' uno, nè l' altro, se più seguono a contendere. Il P. Ansaldi s' è ora mai tanto allontanato dal soggetto proposto, e così è uscito fuori dell' argomento, che troppo lungo cammino far dovrebbe per ritornarvi, e quando poi vi ritornasse, troppa fatica durerebbe il Zanotti a ritenervelo. Di che gli consiglierei amendue di por fine a tanta contesa, e riposarsi. Nè io però consiglio voi, Signor Marchese, a lasciar d' instruirvene; anzi voglio, che la rivolgiate più volte tra voi stesso, e ponghiate studio a ridurre ogni questione a' suoi precisi termini, per riconoscer bene lo stato della controversia; il che è necessario a intendere la verità, e ciò facendo eserciterete l' ingegno, e vi disporrete anche meglio all' eloquenza. Io intesi jeri per una lettera venuta quì di Ferrara, che sia quanto prima per uscire in Venezia un' altra fretta del P. Ansaldi; dicendosi, che egli sia per dar fuori unite insieme tutte le operette appartenenti alla controversia. Se ciò è vero, non sarà forse male, che voi ve ne provvediate. Così avrete per ordine prima il Saggio di Filosofia morale del Signor di Maupertuis, quindi il Ragionamento del Signor Francesco Maria Zanotti, poi le Vindicie del P. Casto Innocente Ansaldi, poi la lettera postuma del Signor Cardinale Querini, indi i discorsi del Signor Zanotti, e finalmente la lettera ultima del P. Ansaldi; alla quale potrete aggiungere le tre ultime

mie

mie manuscritte, se crederete, che possan farle assai buona compagnia. M' è pur riuscito di scrivervi una lettera meno lunga dell' altre. Voi potrete comodamente leggervela in qualche rimoto boschetto di Mergillina, dove credo, che andrete spesso; io mi ricordo, che non sapeva partirmene per la memoria del divin Sannazaro. State sano, e salutate, se vi paresse mai di vederla, quella grand' ombra.

Il vostro Antonelli.

RISPOSTE ALLE LETTERE

DEL SIGNOR CLEMENTE BARONI

DE' MARCHESI DI CAVALCABÒ.

Alla dotta, e gentile, ed elegante lettera, che V. S. Illustrissima mi scrisse alli 15. di Maggio, risposi già, che avrei risposto; così come gli incomodi, e le occupazioni mie mi avessero permesso di pensar tanto quanto mi bisognava; sapendo io di dovere rispondere a proposte molto sottili in un tempo, in cui io sono lontanissimo da tali studj; e rispondere ad un' uomo, il cui valore mi era assai conosciuto, e mi si facea conoscere grandissimo anche in quella lettera. Ora però vengo a soddisfare all' obbligo mio, ed a semplicemente esporle quello, che parmi di poter dirle intorno alle sue domande.

Prima però non le dispiaccia, che io le esponga un pensier mio, che m' è passato molte volte per l' animo, e che io non credo affatto inutile. Sono molti, i quali entrando a ragionare della felicità, s' hanno già fitto nell' animo, che la voce *felicità* altro non voglia dir, che piacere; nè sanno, nè vogliono per niun modo spogliare una tal voce d' una tale significazione. Ora questi benchè usino del diritto, che hanno i Filo-

sofi

sofi di assegnare a qualsivoglia nome qualsivoglia significazione, nè sia per questo da contender con loro; pure io vorrei, che avvertissero, che, così facendo, non lasciano luogo a certe questioni, come a quella; *se la felicità consista nel piacer solo*, poichè qual dubbio può nascere da ciò, qualora per questo nome *di felicità* altro non voglia intendersi, che il piacere?

Quanto a me, per questo nome *felicità* io intendo quello stato, che l' uomo dee ultimamente volere, cioè a cui dee diriggere tutte le azioni sue. Parmi, che molti così intendano; nè V. S. Illustrissima ha bisogno, che io ne citi alcuno. Ora così spiegata la voce *felicità*, resta veramente luogo alla questione; *se ella consista nel piacer solo*: potendosi questionar benissimo, se l' uomo debba dirigere tutte le azioni sue al solo piacere, o anche ad altro. Però dove io ho preso a trattar della questione nella mia Filosofia stampata in Bologna, o nei discorsi stampati in Napoli, o nelle quattro lettere stampate sotto altrui nome in Lucca, non ho mai dato alla voce felicità altra significazione, se non quella, che ho detto ora.

Quindi ho preso animo di stabilire, che la felicità si componga del piacere, e della virtù, parendomi, che l' uomo diriger debba, e diriga sempre tutte le azioni sue od all' uno, od all' altra, o (come per lo più i virtuosi fanno) all' uno, ed all' altra insieme, anteponendo però sempre la virtù al piacere. Così facendo due parti della felicità, e mettendo nell' una il piacere, ho messo nell' altra quella prestanza, e nobil-

biltà, che nasce dalla virtù; la quale è da volersi non solo perchè reca sempre alcun piacere, ma anche perchè si conosce degna d' esser voluta per Lei medesima.

Premesse queste cose vengo alle sottilissime proposte di V. S. Illustrissima, e comincio subito da quel discorso, che già la indusse, come Ella mi dice, a stabilire la felicità nel piacer solo. Spero, che mi perdonerà, se in ricopiandolo io vi frapporrò trattotratto alcune mie parole, affine di far vedere come io lo intenda, e fino a qual segno io mi vi accordi. Segnerò le parole mie con lettere corsive, quelle di V. S. Illustrissima con majuscole. Vedrà Ella poi come possa provarsi, che non debbano aggiugnersi quelle parole, che io aggiugnerò, e se aggiungendole, venghi il discorso a conchiuder ciò che Ella vorrebbe.

Il suo discorso è questo: *QUELLO, CHE METTE L' ANIMA NOSTRA IN MOVIMENTO, E LA INDUCE AD OPERARE, E A CORRERGLI D' APPRESSO, NON E' ALTRO, CHE IL BENE, cioè, o la cosa dilettevole, o la virtuosa, l' una, e l' altra delle quali trae l' anima a se; IL QUALE ACQUISTATO, CHE SIA DALL' UOMO SI DESTA IN LUI UNA DOLCE, E GRATA COMMOZIONE, CHE PIACERE SI CHIAMA, a cui si aggiunge anche una prestanza somma, che sempre accompagna la virtù; E SICCOME ALLORA L' UOMO SI CONSIDERA PER FELICE, CHE IN UN TAL GRADEVOLE, e prestantissimo STATO SI RITROVA;*

QUIN-

QUINDI PARE, CHE LA FELICITA' ALTRO NON SIA, CHE PIACERE, *e prestanza dell' animo*. Come proverassi, che non si possano aggiungere al discorso le parole, che io v' ho frapposte? Ed aggiungendole par pure, che debba conchiudersene la felicità esser posta non più nel piacere, che nella prestanza dell' animo.

E certo a me pare, che dove V. S. Illustrissima dice; *QUELLO, CHE METTE L' ANIMA .... IN MOVIMENTO .... NON E' ALTRO, CHE IL BENE*, sia ragionevole aggiungere; *cioè, o la cosa dilettevole, o la virtuosa*; essendochè a quella si muove l' anima, ed anche a questa; a quella per quell' istinto, che la porta al piacere, a questa per la ragione, che li mostra doversi volere la virtù. E se è così anche alle parole: *COMMOZIONE, CHE PIACERE SI CHIAMA*; sarà bene tener dietro con quelle; *a cui si aggiungne anche una prestanza somma*: poichè se il bene è la cosa dilettevole, e la virtuosa altresì, volendosi indicar ciò, che esso produce nell' animo; perchè indicar solo il piacere, e non ancora quella prestanza somma, che pure da esso proviene? e similmente poi alla parola *GRADEVOLE*, sarà bene aggiungere, *e prestantissimo*; imperocchè quello stato, in cui l' uomo si trova avendo acquistato il ben dilettevole, ed il bene onesto, come *GRADEVOLE*, così ancora è da dirsi *prestantissimo*. E quindi viene, che in ultimo alle parole *ALRTO NON SIA CHE PIACERE* debba altresì aggiugnersi, *e prestanza dell' animo*;

poi-

poichè se lo stato, in cui trovandosi l' uomo s' ha per felice, contiene in se e piacere, e prestanza d' animo; non potrà quindi conchiudersi, che la felicità consista nel piacere; senza conchiudere similmente, che consista ancora nella prestanza dell' animo.

Nè veggo, che possa rispondersi quì con altro, se non con dire: io non voglio dare questo nome di felicità se non al piacere; così fecero molti grand' uomini, tra' quali il Signor Cardinale di Polignac là dove disse: *summamque bonorum*, cioè la felicità, *esse voluptatem, modo scilicet inde petatur unde petenda venit*. Ed io risponderò: bene sta; e certo a cotesto modo non potrà la felicità non essere affatto lo stesso, che il piacere; ma noi cadremo in una question di nome, ed io seguirò a sostenere, che se per *felicità* s' intende quel fine, a cui l' uomo deve dirigere tutte le azioni sue, ella dovrà consistere e nel piacere, e in quella prestanza dell' animo, che nasce dalla virtù. Nè so, se le parole del Signor Cardinale di Polignac debbano intendersi altrimenti; imperocchè, se felicità, e piacere fossero secondo Lui precisamente una sola cosa, vana sarebbe la condizione: *modo scilicet* &c.. Apposta la quale, e non avendo per felicità il piacere, se non quando venga con virtù; ben mostra, che la felicità si constituisca e dell' uno, e dell' altra. Così o il Signor Cardinale è nell' opinion mia, o vi ricade con facilità, ma ciò poco leva.

Veniamo oramai a ciò, che V. S. Illustrissima molto sottilmente propone dopo aver considerata al-

quan-

quanto quella comune distinzione della felicità formale, e dell' obbiettiva? Io pure mi fermerò prima alcun poco a considerare una tal distinzione, e le dirò come essa mi paja, e poco chiara, e nella presente controversia poco importante. La presente controversia riducendola a ciò, che importa, non in altro consiste, che in vedere, se ciò a che debbono dirigersi tutte le azioni, sia il piacer solo, o no. E se è, egli è chiaro, che l' uomo nelle azioni sue non ha altra regola, che quella di cercare i mezzi, onde nasca maggior piacere. Ora ciò posto, che monta il sapere, se questo piacere, e questi mezzi si chiamino felicità obbiettiva, o felicità formale?

Io per non mostrarmi troppo sdegnato con un' antica distinzione, ho detto alcuna volta, ammettendola, che felicità obbiettiva potrebbe chiamarsi quell' ultimo obbietto, che l' uomo vuole; e felicità formale quello stato, in cui viene a porsi, ottenendo l' obbietto, ch' egli vuole. Ma perchè non potrà alcuno credere, che questo stato istesso sia l' obbietto ultimo, che l' uom vuole? E in questa opinione come distinguerebbesi la felicità formale dall' obbiettiva? Ma che che sia di tutta questa distinzione, che io mostrerei di stimar molto importante, se più lungamente mi vi fermassi, verrò alla sottile proposta di V. S. Illustrissima.

Ella dice, se mal non m' appongo, che l' uomo si rende veramente più nobile, e più prestante per la virtù; ma, che egli però non dee dirsi felice per una tale prestanza, salvo se egli non la conosca, e non la senta

in se stesso; onde pare, che non nella prestanza stessa debba consistere la felicità, ma sì nella conoscenza, che l' uomo ne ha; che è quanto dir nel piacere; conciosiacchè il piacere altro non sia, che la conoscenza, che l' uomo ha d' alcuna sua perfezione, come insegnano molti Filosofi, tra' quali il Cartesio, che vale per molti altri.

Or io seguendo l' ordine impostomi da V. S. Illustrissima le dirò anche quì il mio debil parere, ed è che io temo, che Ella sia venuta nel sentimento ora esposto non per altro, se non perchè è pur tornata a prendere il termine di *felicità* nelle significazion di piacere. In fatti avendo detto, che l' uomo non dee dirsi felice per la prestanza sua, concede poi, che dee dirsi felice per la conoscenza, che egli ne ha. E ciò perchè? Non per altro se non perchè una tale conoscenza è piacere. Onde par bene, che Ella abbia in mente, che il termine felicità altro non significhi, che piacere. E se così è, io non contenderò sopra la significazione di un termine; e prendendolo in quel senso, che Ella vuole, concederò, che la felicità non consiste per modo alcuno nella prestanza del virtuoso. Dirò anche di più, che non consiste nè pure nella conoscenza, che ha il virtuoso della prestanza sua; perchè sebbene credo, che nasca piacere da una tal conoscenza, non direi però, che una tal conoscenza fosse appunto lo stesso, che il piacere; parendomi, che l' idea dell' uno, e l' idea dell' altra non sieno già una medesima idea. Nè mi farebbe cangiar d' opinione l'

auto-

autorità di Cartesio istesso, la quale per quanto sia grandissima, non è però altro, che autorità.

Io concedo adunque, che la felicità nullamente consista nella prestanza dell' animo, se per questa voce *felicità* non altro voglia intendersi, che il piacere; ma resta però, che se per tal voce voglia intendersi ciò, che intendo io, cioè quello stato, che l' uomo deve volere sopra ogni cosa, resta, dico, che ella insieme consista nel piacere, ed insieme nella prestanza dell' animo. Però porto opinione, che la felicità sia uno stato, il quale contener debba due condizioni; l' una si è di ricolmar l' animo di un sommo piacere; l' altra si è, che sia egli stesso da doversi volere; e quindi voglio, che egli si componga di piacere, e di virtù; perciocchè nè il piacere, quantunque grandissimo, è da volersi, ove si opponga alla virtù; nè dee volersi, che la virtù resti priva del piacere. Ed io credo, che di quì sia nata tutta la varietà delle sentenze; perchè alcuni, come gli Epicurei, non hanno considerata se non la prima condizione, ed hanno riferito ogni cosa al piacere, facendo torto alla virtù: altri hanno considerata solo la seconda, come gli Stoici; ed hanno riferito ogni cosa alla virtù non senza fare qualche torto al piacere. Meglio di tutti filosofarono a mio giudizio i Peripatetici, che avendo in vista amendue le condizioni riferirono ogni cosa al piacere insieme, ed alla virtù, benchè questa di gran lunga a quello anteponessero. Che se però volesse alcuno mettere in chiaro tanta contesa, io lo consiglierei volontieri,

o a tralasciar del tutto il termine di felicità (e dolgasene il popolo quanto vuole) o a determinarne prima la significazione, traendolo fuor d'ogni equivoco; poichè sarà sempre difficile lo svolgere una questione così profonda, finchè ci andaremo rivolgendo trà le ambiguità di un tal nome.

Io ho esposto a V. S. Illustrissima i miei pensamenti, quali che essi sieno, intorno alle sue dotte proposte; vorrei poterle anche esporre l'indifferenza somma, con cui gli sottometto al giudizio suo; ed insieme l'altissima stima, che già da gran tempo ho formata del suo raro, e singolar valore in Filosofia: ma a mostrar ciò non basterebbero molte lettere. La prego a far sì, che io possa almeno mostrarle l'umilissima servitù mia, il che farà col comandarmi liberamente

Io me le offro tutto; e pieno di venerazione le dico

Di V. S. Illma

Bologna li 24. Luglio 1756.

P. S. Sento, che nel secondo Tomo della Raccolta, che si stampa in Venezia dal Valvasense, è una molto bella dissertazione di V. S. Illustrissima sopra le mie contese col Chiarissimo P. Ansaldi. Ciò mi fa desiderare grandemente quel Tomo, per vedere un nuovo parto del singolare ingegno suo. Sebbene non dovrò per questo aspettar tanto, se Ella si degnerà di rispondere a questa mia, come la prego, ove possa farlo senza suo incomodo.

II.

I I.

In qualunque tempo mi fosse giunta l' elegantissima, e dottissima lettera di V. S. Illustrissima scritta li 14. di Agosto mi sarebbe stata gratissima; ma più però mi è stata a questi dì, che lasciandomi alcun poco di ozio, mi lasciano anche il comodo di risponderle un altra volta quietamente sopra l' intricatissima questione della felicità. Il che tanto più mi piace di fare, quanto che mi pare di conoscere, che Ella soffra pazientemente i miei sbagli; e la sua lettera istessa, se mal non l' intendo, mostra pure, che noi ci siamo accostati alcun poco l' uno all' altro. Le dirò dunque semplicemente quello, che m' è passato per l' animo in leggendola, e supponendomi che V. S. Illustrissima abbia tenuto copia della lettera istessa, lascierò di trascriverne esattamente le parole, quand' anche ne venisse il bisogno.

Cominciando subito dalla generazione, o formazione della felicità, che V. S. Illustrissima sul principio propone, io mi vi accordo del tutto, spiegandola nella maniera, che appresso dirò. Ed acciocchè la spiegazion mia venghi ad esser più chiara, prego V. S. Illustrissima a tener ben fermo, che io constituisco la felicità, come i Peripatetici, nell' accoppiamento della virtù, e del piacere; e che quando dirò alcuna cosa essere *ultimamente voluta*, non altro intendo, se non che quella cosa è voluta per lei stessa, così che si vorrebbe, quand' anche niente altro da Lei si aspettasse; il

che

che posto, niente importa, che nell' ordine delle produzioni ella sia l' ultima, perchè quand' anche fosse la prima ad esser prodotta, pure se fosse voluta per lei stessa, io la chiamerei nè più, nè meno *ultimamente voluta*.

Spiego ora la formazione della felicità dell' uomo, senza allontanarmi, cred' io, dal sentimento di V. S. Illustrissima, a questo modo. Certi oggetti, i quali perciò si chiamano *Beni* (ma del nome poco importa) inchinano a se la volontà dell' uomo, e ciò fanno in due maniere, o mostrandosi all' intelletto, come degni di essere voluti per loro stessi, o promettendo all' appetito alcun diletto, non potendo negarsi, che la volontà può essere mossa da tutte, e due le maniere. Ora procuri l' uomo di ottenere ciò, che vuole intorno a tali oggetti; e lo ottenga. Aggiungasi a tutto ciò, che egli conosca d' averlo ottenuto, così, che per tale conoscenza nasca in lui un altro nuovo piacere; ed eccolo ormai felice.

Io spero, che V. S. Illustrissima non vorrà contendermi questa mia spiegazione della formazione da Lei proposta della felicità. E posta una tale spiegazione, io non vedo perchè mi si vieti di dire, che la felicità si componga della virtù, e del piacere; poichè in codesta formazione così spiegata, vien l' uomo finalmente a conseguire non men l' una, che l' altro; e benchè in essa l' ultima cosa, che viene a prodursi, sia un certo piacere, non ne siegue per ciò, che questo piacere solo sia la cosa ultimamente voluta. Perchè

non

non potrebbe essere ultimamente voluta, cioè voluta per se stessa anche la virtù, benchè nasca poi da essa alcun piacere; e questo piacere sia ultimamente voluto ancor egli?

Però dove siegue V. S. Illustrissima, e conchiude, *che quell' ultimo stato a cui dee l' uomo indirizzarsi, è il piacere*, io distinguo le sue parole così: Se Ella intende per esse, *che nello stato, a cui dee l' uomo indirizzarsi, l' ultima cosa, che si produce, è il piacere*, io lo concedo, parlandosi di quel particolar piacere, che nasce dalla conoscenza, che l' uomo ha di tutte l' altre sue perfezioni. Ma se Ella intende, *che in quello stato a cui dee l' uomo indirizzarsi niuna cosa sia ultimamente voluta, se non quell' ultimo particolar piacere*, lo nego, nè trovo in tutta la formazione della felicità già descritta ragion niuna, che mi vieti di negarlo.

Segue poi V. S. Illustrissima dicendo, che il maggior piacere *scaturisce principalmente dalla virtù*; onde concede, che debba la virtù seguirsi, e soggiunge: *ma nego, che questa possa essere da se sola, e scompagnata dal piacere, lo stato ultimo da volersi*; anche in questo io m' accordo con Lei. Non potrei già così facilmente accordarmi coll' opinion sua, dove Ella segue, e dice, che quando l' uomo avesse la virtù sola scompagnata da ogni piacere, egli per ciò non avrebbe pure *una menoma parte della felicità*. Io non ho udito finora niente, che mi rimuova dal credere, che la felicità si componga di due parti, della virtù, e del piacere; e finchè mi si lascia creder ciò, come potrei conce-

cede-

cedere, che chi ha la virtù, non abbia per questo solo una parte della felicità?

Nè può movermi la ragione, che V. S. Illustrissima immediatamente soggiunge dicendo: *e questo, perchè ho altamente fitto nell' animo, che il bene qualunque sia, . . . senza il piacere non monti un frullo, e non sia per alcuna maniera da volersi*; poichè questa ragione a mio parere non si riduce ad altro, che a ripetere quella stessa cosa, che io vorrei, che si provasse; la quale si ripete bensì con maggiore asseveranza, ma non per questo si prova.

Anzi io temo, che tal ragione possa parer nata non d' altro, che da una certa prevenzione, in cui ricadon talvolta anche i più de' nostri argomentanti senza avvedersene, cioè, che per questa voce *felicità* altro non voglia intendersi, che *piacere*; perchè di vero, se così è, sta benissimo, che ciò, che è senza piacere, non monti un frullo alla felicità. Ma una tal prevenzione, come le scrissi nell' altra mia lettera, è da levarsi. Che se per *felicità* intenderemo uno stato il quale debba volersi per se stesso; e sarà alcuno, il quale creda, che sia da volersi per se stessa, oltre il piacere, anche la virtù; poco varrà l' opporglisi con dire, che la virtù per se stessa non monti un frullo alla felicità; perchè quegli risponderà subito che monta benissimo, essendone un constitutivo.

So bene, che alcuni in questo luogo soglion rispondere: *che importa a me della virtù, se Ella non ha da recarmi piacer niuno? Io ve la lascio*. E così risponden-

dendo credono d' aver sciolta la questione. Forse l' avrebbero sciolta qualunque volta la question fosse: *se importi loro la virtù*, benchè anche in questo sarebbe da disputare. Ma la questione non è: *se importi loro la virtù*, è, *se importar debba*, e se disprezzando la virtù, come fanno, e contravenendo all' eterno ordine, ed immutabile, facciano azion buona, lodevole, degna d' approvazione. Che se mi rispondessero, che niente curano l' ordine eterno, ed immutabile, ed io di nuovo risponderei loro, che non si cerca se lo curino; si cerca se faccian bene a non curarlo.

In somma io credo, che tutta la controversia si riduca a vedere, se siano pur certe azioni, che l' uomo debba voler fare eziandio prescindendo dal piacere intendendosi prima bene, in che consista un tal dovere. Nè io però trovo ragion niuna, perchè non possano essere tali azioni; e l' esperienza mi persuade, che sieno: Perchè se l' uomo non potesse voler fare azion niuna, se non per lo piacere, egli non s' appiglierebbe mai all' azion virtuosa, quando non sentisse in questa maggior piacere, che nella contraria. E pure quanti vi si appigliano? Imperocchè io rido di quei Filosofi, che hanno voluto dare ad intendere, che maggior piacere sentisse Regolo nella crudele, e tormentosa sua morte, che non avrebbe sentito qualunque altro in mezzo ad un convito; nella quale stranezza mi meraviglio, che cadessero anche li Epicurei. Ma troppo sarebbe da dire, chi andasse dietro a una tale questione. A me basta per ora, che niuno ancora, a mio

giudizio, ha dimostrato, che quantunque l'azione abbia quasi sempre, e forse anche sempre, per fine un qualche diletto, non possa però avere per fine anche altra cosa, come la virtù.

Fin quì ho detto intorno alla formazione della felicità, parendomi, che in essa contengasi quasi la somma di tutto il discorso di V. S. Illustrissima. Toccherò brevemente uno, ed un'altro capo; e poi darò fine alla troppo lunga noja, che le avrò recato. E primieramente avverto, che quelli, i quali vogliono, che la virtù sia un ben finale, non saranno forse contenti, che lo sia in quella maniera, che V. S. Illustrissima propone, cioè essendo voluta per quel solo diletto, che da essa proviene; e si terranno burlati, se accorgerannosi, che Ella chiamandola un *ben finale*, nasconda sotto queste parole un tale sentimento.

Quanto poi a quello, che dice, *che quando si dice*, bene, *si debba necessariamente intendere un oggetto, che alletta la volontà in virtù del piacere*; io concedo, che non sia veramente, nè esser possa alcun bene, il quale non alletti la volontà col piacere; e se V. S. Illustrissima questo solo intenderà, io mi accorderò affatto con Lei; ma se intendesse, che codesto oggetto, che noi diciam *bene* (niente importa, comunque il diciamo) non possa muovere la volontà, se non solamente col piacere, nè mai la muova eziandio colla dignità sua; io dico, che questo è quello appunto, che io non vorrei si dicesse, vorrei si dimostrasse.

Così concedo pure, *che la forza di destar l'appe-*

tito,

tito, e di cagionar diletto sieno due proprietà intrinseche, ed essenziali del bene, ma dico ancora, che convenendo queste due proprietà all' azion virtuosa, ed alla viziosa; la virtuosa ha poi questo di più, che è buona, e perfetta in se medesima, e per questo ancora può essere voluta; laddove l' azion viziosa non può esser voluta, se non per quel diletto, che da lei viene. Se già non volessimo tor di mezzo ogni intrinseca differenza tra le azioni, e giudicarle tutte, in quanto alla natura loro, o egualmente oneste, o egualmente disoneste. Nel qual caso niente più malvagio, anzi niente men savio sarebbe chi scanna il pupillo, di chi lo conserva, qualunque volta scannandolo procurasse a se stesso più comodi, e più diletti, che non l' altro conservandolo; nè dovrebbe temere alcun castigo, che fosse la natura per imporgli; perocchè qual castigo s' avrebbe egli meritato operando saviamente? E tolta via la differenza intrinseca delle azioni, sarebbe ingiusta la natura premiandone alcune, e castigandone alcune altre.

M' avveggo oramai della soverchia lunghezza di questa lettera. Io ne dimando perdono a V. S. Illustrissima, e per non tediarla maggiormente faccio fine. Solo aggiungo, acciocchè Ella sappia quanto io so, della Raccolta del Valvasense, che dee questa comprendere tutte le scritture fatte intorno alle controversie state tra me, e il Chiarissimo P. Ansaldi; che è divisa in due Tomi, il primo de' quali è già uscito, e contiene il saggio del Maupertuis tradotto in Italiano,

indi il mio Ragionamento; poi le Vindicie del P. Ansaldi tradotte esse pure, finalmente il parere del P. Schiara. L' altro Tomo per quanto intesi dovea comprendere trà l' altre cose una Dissertazione dottissima di V. S. Illustrissima. Come la cosa veramente stia, Ella avrà potuto intenderlo più sicuramente, avendone già scritto a Venezia. Io la supplico, se non l' è troppo grave, e se io non ardisco troppo, di farmene sapere il netto, ed intanto pieno di stima, e di ossequio sempre più mi confermo

Di V. S. Illma

Bologna li 24. Agosto 1756.

I I I.

Essendo in Villa ricevo la bella, e gentil lettera di V. S. Illustrissima scritta li 15.; e quantunque io non abbia quì le altre sue, io vedrò tuttavia quanto mi vaglia la memoria per rispondere a quest' ultima. Il che fo assai volontieri, parendomi, che V. S. Illustrissima abbia preso, per così dire, la vena della questione, e vada fino a' principj, ciò che pochi far sanno: così che, se noi potessimo aver ragionamento insieme, io spererei quasi, che Ella verrebbe nell' opinion mia, o trarrebbe me nella sua. Ora per non allungarmi soverchiamente vengo subito alla risposta, sperando, che Ella, per compatirmi, non abbia bisogno, che io ne la supplichi.

A maggior chiarezza però la prego, innanzi ad

ogni

ogni altra cosa, a fissarsi bene nell' animo, che secondo me la virtù non è mai disgiunta da un certo piacere; e che questo piacere può essere un fine, a cui miri l' uomo, quando fa l' azion virtuosa, ma dico altresì, che questo piacere non è il solo fine, per cui debba l' uomo volere l' azion virtuosa; dee volerla anche perchè è degna in se stessa. Io non nego dunque, che l' uomo voglia il piacere; non nego, che facci l' azion virtuosa pel piacere; nego, che la faccia pel *solo* piacere, e non *anche* per la dignità di essa. Laonde qualunque argomento dimostri, che l' uomo vuole il piacere, che fa l' azion pel piacere, niente proverà contro l' opinion mia, se insieme non dimostri, che l' uomo fa l' azion virtuosa pel *solo* piacere, non curandola, e non volendola, se non perchè gli reca diletto.

Premesse queste cose, che non discordano punto da ciò, che io ho sempre detto, rispondo subito a quell' argomento acutissimo, che parmi riconoscere nel primo paragrafo della sua dottissima Lettera, il quale, se non m' inganno, a questo si riduce: *L' uomo non vorrà fare l' azion virtuosa, senza voler riconoscere di farla*; *ora questa conoscenza o è ella stessa il piacere, o va con esso congiunta; dunque non vorrà l' uomo far l' azion virtuosa senza volere il piacere*. Ed io dico, che questo argomento dimostra, che quando l' uomo vuole l' azion virtuosa, vuole anche il piacere, che l' accompagna, al che io m' accordo; ma non dimostra già, che voglia l' azion virtuosa per questo *solo* piacere; e questo bisognerebbe pur dimostrarmi, per rimovermi dall' opinion mia.

Però

Però alla domanda, che Ella mi fa: *se l' accennato pregio* (la virtù) *sia da volersi*, *senza volere la cognizion di esso*, rispondo, che dee l' uomo volere la virtù per lei stessa; ed *anche* dee voler conoscere d' averla; ma non dee voler la virtù solamente a fine di conoscere d' averla. Anzi se non la volesse prima per se stessa, non sarebbe virtuoso; e non essendo non potrebbe nè men conoscere d' esserlo; dovendo prima essere, e poi conoscerlo, e compiacersene. E con ciò parmi d' aver soddisfatto al primo paragrafo della sua acutissima Lettera.

Venendo poi al seguente, che incomincia: *Nè quand' io ec.*; la prego in primo luogo ad essere ben certa, che se io avessi creduto, che Ella avesse commesso alcuna petizion di principio, così di Lei l' avrei creduto, come l' ho creduto talvolta di Cartesio, e di Leibnizio, e di Locke, e d' altri tali; sapendosi benissimo, che nelle sottilissime questioni, come questa nostra è, ne commettono eziandio i più sottili, e i più veggenti. Laonde, se io avessi mai detto, che Ella fosse caduta in alcuna petizione, e questa avessi chiamata *sconcia*, la prego a perdonarmi, persuadendosi, che non potrebbe ciò essermi uscito dalla penna, se non fuori d' ogni mia intenzione.

Quanto poi all' argomento, con cui Ella chiude il paragrafo, egli, se non m' inganno, si riduce a questo: *Il bene senza la cognizione di esso non può esser voluto*: *dunque* (giacchè tal cognizione trae seco il piacere) *non può desiderarsi il bene scompagnato dal piacere*.

Ed

Ed io dico, che questo argomento dimostrarebbe al più, che non si potesse voler la virtù, senza voler anche un certo piacere; in che non è posta la nostra controversia; ma non dimostra già, che la virtù non potesse volersi, se non solamente per questo piacere; intorno a che verte la questione, che è tra noi.

Circa poi a quella proposizione: *Il bene senza la cognizione di esso non può esser voluto*, la quale V. S. Illustrissima dice esser fuori di controversia; io concedo, che sia, quando la cognizione di cui si parla sia la cognizione del bene, che si vuole; ma quella cognizione, di cui fa d'uopo parlare nell'argomento suddetto, non è la cognizion del bene; è la cognizion del possederlo; e se tal cognizione intenderemo, non so poi, se dir potremo, che quella proposizione sia fuori di controversia. E circa l'altra proposizione: *Non può desiderarsi il bene scompagnato dal piacere*, dicendo V. S. Illustrissima, che questa è quella, intorno a cui verte la nostra questione; io dico, che quanto a me, se dovessi proporre la nostra questione, non la proporrei già in que' termini, parendomi essi alquanto equivoci. *Desiderar la virtù scompagnata dal piacere*, può voler dire: *desiderar la virtù escludendo positivamente il piacere*, ovvero: *desiderar la virtù prescindendo dal piacere*, ovvero: *desiderar la virtù essendo essa per se una cosa disgiunta dal piacere*. E la proposizione non è veramente in questione tra noi, se si prenda nel primo senso, o nell'ultimo; giacchè e nell'uno, e nell'altro la neghiamo egualmente Ella, ed io. Io dunque

quan-

quanto a me, esporrei la questione così: *se possa, o debba volersi la virtù per se stessa quantunque si voglia ANCHE per quel piacere, che l' accompagna.*

La ringrazio poi senza fine dello schizzo, come Ella dice, che ha voluto con tanta bontà comunicarmi, nel quale Ella già vede quello, che io posso concederle, e quello, che debbo negarle. Io l' ho tuttavia per molto ingegnoso in ogni sua parte, e grandemente me ne rallegro. Vegga però, che quel *lasciare il suo ad ognuno*, quell' *osservar le promesse*, quel *risarcire i danni*, quel *mostrarsi grato*, *umano*, *clemente*, *piacevole*, e quell' altre virtù, di cui ardirono vantarsi anche gli Epicurei, non debbano andare, secondo il sistema suo, moltissime volte in rovina. Imperocchè quante volte avviene, che può uno tener quel d' altri, e mancar di fede, e non risarcire i danni, senza che altri s' accorga della frode? Colui vede il compagno, che affoga; e potendo ajutarlo nol fa, perchè ne spera l' eredità. Il Leggista smarrisce una scrittura. Il Medico mostra non conoscere il veleno. E tutti costoro perchè non faranno saviamente, secondo il Sistema suo, se così facendo a se procaccian comodi, e piaceri, e nulla han da temere per la parte degli uomini? Fin quì della controversia, della quale ben veggo esser difficilissimo parlare con tanta precisione, che non trascorrano equivoci; ed io stesso sono forse trascorso in alcuni. La docilità di V. S. Illustrissima vorrà avvisarmene, e non, come gli Scolastici far sogliono, prevalersene.

Io son sollecito di saper ciò, che V. S. Illustris-

sima

sima avrà inteso da Venezia circa la nota stampa. Tutto, che Ella me ne scriverà, mi sarà gratissimo. E con la più profonda stima, e venerazione me le offero tutto tutto

Di V. S. Illma

Bologna li 25. Settembre 1756.

I V.

Per quanto io mi vergogni di risponder tardi all'onoratissima, e gentil Lettera di V. S. Illustrissima de' 10. Novembre passato, voglio piuttosto ora sottopormi ad una tal vergogna, che dovere poi sentirne una maggiore rispondendo più tardi. E giacchè ho cominciato ad essere così inverecondo, non le recherò niuna scusa della mia tardanza; e piuttosto, che giustificarmi io, come forse potrei, amerò, che Ella mi perdoni. Di che confidandomi vengo subito alla risposta; e dico, che a me pare, che intorno alla controversia circa al fine dell' uomo noi siamo oramai d' accordo più, che non pare a Lei stessa. Se la virtù è da volersi, considerata anche solo in se medesima, a che riducevasi, come Ella acutissimamente avverte, la controversia tutta, io mi piego facilmente a tutte le proposizioni, che Ella mi fa. Io ancora ho sempre creduto, che venendo alla pratica, pochi, pochissimi sieno quelli, che amino la virtù per lei stessa; la quale se fosse priva d' ogni piacere, gli uomini, così deboli in verità come sono, lascierebbonsi trarre al vizio dal piacere contrario:

io però non ho mai inteso di stabilire quello, che in pratica fanno gli uomini per debolezza, ma quello, che far dovrebbero saviamente. Ed io ho sempre pensato (Ella vedrà quanto bene), che la Filosofia morale debba essere sul principio astratta, e molto metafisica fondandosi su i principj della verità, per servir poi di regola alla pratica; la qual pratica io dirò buona, se sarà conforme a quella; se difforme, non buona. E giacchè ho cominciato a deporre innanzi a V. S. Illustrissima la verecondia, non dubiterò di dirle, che io, quanto a me, non vorrei, che l' Istoria si frapponesse tanto alla morale; nè mi piace, che si prendano le regole delle azioni dagli usi dei popoli, come oggidì si fa, o dagli esempj de' selvaggi. Nè meno può piacermi l' ordine di quelli, che hanno voluto cominciare dalla Notomia, deducendo i doveri dell' uomo dalla costituzione del cervello, o de' nervi; come se il mancar di parola fosse azion malvagia, perchè gli uomini hanno i nervi costituiti d' una maniera, e non fosse, se gli avessero costituiti in un' altra. E similmente non veggo come a stabilire, che l' uomo debba mantener la parola s' abbiano a leggere prima tutte le istorie per assicurarsi bene, che tutti i popoli ne sieno convenuti. Io credo, che un tal metodo conduca ad una totale, e perfetta dubitazione, nè lasci luogo a regola niuna. Ma dove mi porto io uscendo in queste massime così poco conformi all' uso del nostro Secolo? Se però V. S. Illustrissima non le disapproverà, soffrirò volontieri, che sieno disapprovate dagli altri. Tornando poi alla

sua

sua gentil Lettera, io non dirò nulla sopra ciò, che Ella mi propone, che il piacere debba aversi per la parte principale della felicità. Se la felicità si compone di due parti, cioè della virtù, e del piacere, come pare, che tra noi convenga; il cercar poi qual delle due parti sia la più principale, è questione, che Aristotile, se non m' inganno, tratta separatamente, e sopra cui non potrei così subito spiegare il sentimento mio. Dando però alla voce *principale* quella significazione, che V. S. Illustrissima, se non m' inganno, le dà, non saprei non accostarmi del tutto al giudiziosissimo parer suo. Non so già, se m' acchetassi alle parole del Signor Cumberland, le quali contengono una bella amplificazione diretta a spaventare i malvagj, che non temono in questa vita castigo niuno; ma io temo, che i malvagj se ne rideranno; perciocchè a spaventarli non basta, che il castigo sia possibile a qualunque modo, bisogna, che sia per venire verisimilmente: che se egli è affatto improbabile, non mette timor niuno. Qual timore crede Ella, che abbia quel gran Signore per non aver ajutato quel poverello, che pur dovea soccorrere? qual timore quel Re, che ha fatto torto al contadino? Se noi esaminaremo la pratica, (che vuole in questo punto esaminarsi) la sfacciataggine, e la sicurezza de' Signori grandissimi arriva agli adulterj, alle ruberie, ed agli spergiuri. Nè è pur da sperare, che per timor dell' umano castigo si comprimano certe invidie, e persecuzioni domestiche, e certe frodi, e malignità, che trovano sempre la loro

difesa, e che le leggi non vogliono perseguitare contente di opporsi alle crudeli, e sanguinose. Però io credo, che li spaventi del Signor Cumberland faranno poco frutto. Io mi sono esteso più, che non volea, sopra gli affari della Filosofia. Venendo al restante dell' umanissima Lettera di V. S. Illustrissima, molto mi piace, e sommamente mi rallegro di ciò, che mi scrive del Signor Conte Barbieri, e del Signor Abbate Guereri; e più mi piacerà, se potrò vedere una volta i lavori, che Ella mi accenna di questi due così illustri, e così famosi letterati. E' lungo tempo che io gli stimo moltissimo; comincio ora ad amarli anche moltissimo. Ma niente stimo, e niente amo più che V. S. Illustrissima, alla quale tanto debbo. Pieno di profondo ossequio mi dico

Di V. S. Illma

Bologna li 2. Gennaro 1757.

V.

Se io volessi scusarmi della mia tardità nel rispondere, dovrei poi anche scusarmi di questo istesso. Per non andar dunque tutto in iscuse, mi valerò della libertà, che V.S. Illustrissima tanto cortesemente mi concede nell' ultima sua dei 16. Marzo, alla quale vengo ora rispondendo. Parmi, che, spiegando i termini, noi ci andiamo accostando l' un l' altro sempre più, come avvenir suole in molte questioni dei Filosofi. Io però penso di propor quì alcune riflessioni, di cui V. S. Illustrissima giudiche-

dicherà, e che non riguardano appunto quasi altro, che termini .

Nel paragrafo della sua dotta, e gentil Lettera, il qual comincia : *quì insisterà*, spiacemi, che V. S. Illustrissima metta quasi in bocca mia quelle parole, *esser un dovere dell' uomo il seguire la virtù, senza badar punto al piacere*; e le dirò la ragione. Avendo io detto nelle mie scritture stampate, che l' uom perfetto *dee amar la virtù anche per se stessa*, il P. Ansaldi mi si è scagliato contro, gridando, che io con ciò vengo a dire, che l' uomo non dee amar la virtù per il premio, anzi dee rinunziare al premio, ed alla speranza di esso; il che io non ho mai nè inteso di dire, nè detto. Ed essendo il P. Ansaldi in così grave sbaglio, non ha potuto nè meno il P. Schiara con quel suo veramente dottissimo parere distornelo, e fargli comprendere, che altro è dire : *la virtù dee amarsi anche per se stessa*, altro dire : *la virtù dee amarsi solo per se stessa*; e chi dice nel primo modo non esclude il fine, e la speranza del premio; lo esclude bensì, chi dice nel secondo modo; e però il primo modo di dire essere assai Cristiano, il secondo esser tinto di errore. Ora, se il P. Ansaldi ha così mal prese le parole da me usate, quanto peggio prenderebbe quest' altre, se fosser mie : *essere un dovere dell' uomo il seguir la virtù, senza badar punto al piacere*, le quali veramente pare, che escludano il desiderio, e la speranza del premio, che in ultimo è poi il piacere.

Il fine poi dello stesso paragrafo è in tali termini,

ni, che potrebbe far credere, che io voglia *sgridare l' uomo*, perchè passi col desiderio al premio, *e non si fermi nella virtù*; e se io sgridassi l' uomo così, parrebbe veramente, che io disapprovassi il desiderio, e la speranza del premio; ciò, che non mai mi cadde nell' animo. Io non ho mai sgridato l' uomo, che seguendo la virtù per se stessa, la segua anche pel premio; ho sgridato chi la segue pel solo premio, dicendo, che un tale uomo non è perfetto; e tale essere il sentimento delle parole mie assai l' ha dimostrato il P. Schiara. Io prego dunque V. S. Illustrissima, giacchè propone tai sentimenti per modo, che può fargli parer miei, a voler proporgli in altri termini, ed a ridurgli al sentimento mio. E quando cotesta sua dottissima Lettera uscir dovesse, la supplicherei bene, o di cangiar tali luoghi, o di unire ad essa Lettera questa mia risposta, qualunque siasi, per cui si vedesse in qual modo io mi vi accordi.

Passando al paragrafo, che segue, giacchè V. S. Illustrissima tanto si degna meco, le proporrò una breve riflessione sopra la spiegazione della voce *dovere*. Dico adunque, che a render più chiara una tal voce poco giova ricorrere a quelle di *onestà*, di *bontà morale*, di *legge*; perciocchè chi non intende quella, non intenderà nè men queste, le quali avvolgon quella. Come intendere azione *onesta* senza intendere azione per se *dovuta*? la quale è buona in se, e l' esser buona in se inchiude il *dover* essere. Io sottometto pienamente questa riflession mia al giudizio suo, che molto più vale del mio.

Sen-

Senza fine poi la ringrazio di ciò , che mi scrive del dottissimo Signor Conte Barbieri , la cui scrittura vedrei pur volontieri, dispiacendomi assai , che forse non potrà aver luogo nella Raccolta del Valvasense . Di questa Raccolta la prego scrivermi , se niuna novella ne avrà . Io sono con indicibile stima , e rispetto

Di V. S. Illma

Bologna li 19. Aprile 1757.

LET-

LETTERA
AD UN AMICO

Che può servire d' Introduzione alla Novella Letteraria dell' Apparizione di alcune Ombre.

Avendo voi inteso, siccome voi mi avete scritto, andar qui per le mani di molti certa Novella dell' Apparizione di alcune Ombre, vorreste, che io vi scrivessi ciò, che ella sia, e ve la inviassi; delle quali due cose facendo la seconda, non mi parea, che bisognasse far la prima; pure avendo io cercata, e finalmente letta quella Novella, ed inviandovela, come io fo, ho proposto di scrivervene qualche cosa, acciocchè più facilmente intendere la possiate. Imperciocchè riferendosi ella ad alcuni fatti, che voi forse letti non avete, potrebbe in più luoghi parervi oscura, tal non essendo. E sebbene io mi credo, che quella letteraria contesa, intorno a cui volgesi, e che fu già mossa dal P. Ansaldi contro il Signor Zanotti, siasi ormai ridotta ad una leggerissima inezia, pure ho voluto soddisfarvi in picciola cosa, acciocchè quindi intendiate, quanto più il farei volentieri in cosa maggiore. Nè vi aspettate però, che io scrivendovene voglia tenermi a un certo ordine; perchè io andrò vagando liberamente, e a modo mio; dal che ancora potrete conoscere, che io estimi la cosa di poca importanza.

E già

E già per ben' intendere la Novella, che io vi mando, composta da Autore anonimo, dovete sapere d' altra Novella, che prima avea composta e pubblicata il Signor Canonico Giuseppe Guerreri, a cui diede occasione un fatto, che vi dirò ora brevemente. Il Signor Cardinal Querini di chiarissima e immortal memoria avea steso una sua lunga Lettera al Zanotti, nella quale approvando grandemente ciò, che egli avea scritto contro il Maupertuis, disapprovava altrettanto ciò, che l' Ansaldi avea scritto contro di lui; la qual lettera poco appresso la morte del Cardinale fu data in luce dal Signor Abate Sambuca. L' Ansaldi avrebbe amato, che quella lettera fosse apocrifa; però tale la dichiarò in una sua, che fece ben tosto uscire alle stampe; nè tardò guari il Sambuca di far conoscere con altra sua l' error manifesto dell' Ansaldi. Era a quel tempo in Italia il Signor Marchese Caraccioli, Uomo elegante ed ornato, e per varj libri dati in luce assai chiaro, il quale sentita avendo la controversia, che era tra il Zanotti, e l' Ansaldi, e certo essendo del giudizio, che ne avea dato il Cardinal Querini, stese a suo diletto una breve e leggiadra Prosopopeja, nella quale inducevasi l' Ombra del Cardinale a scioglier la lite, e dar sentenza.

Venne lo scritto nelle mani del Guerreri, il qual si credette di potere acquistar grido e fama, se fosse venuto con quella Prosopeja a contesa; e, volendo ciò fare festevolmente, la rivolse in una favola, che gli piacque chiamare Diceocrisia. La favola, stringendola

in poche parole, è questa. Si avviene il Guerreri in uno Spettro, il qual dice se esser l' Ombra del Cardinal Querini. Il Guerreri, siccome destro conoscitor degli Spettri, s' accorge subito esser quello non l' Ombra del Cardinale, ma una ribalda e scellerata Fantasima. Però infingendosi, e con bel modo seco lei accompagnandosi, la mette in varj ragionamenti, e pian piano l' adduce là, dove San Paolo tien ragione alle fantasime. Quivi giunto, facendo subito il romor grande, comincia una lunga e fiera accusazione, imponendo alla rea fantasima tutto quello, che il Marchese Caraccioli nella sua Prosopopeja avea fatto dire all' Ombra del Cardinale; e prima l' accusa di avere attribuite all' Ansaldi alcune sciocche opinioni, che l' Ansaldi non ebbe mai; poi di aver detto essa alquante proposizioni, altre delle quali mandano cattivissimo odore, ed altre sono bestemmie orribili. Esposte le malvagità della Fantasima, domanda ultimamente, che San Paolo le tagli la lingua. Ciò sentendo ella, di presente sparisce. San Paolo, non sapendo più che altro farsi, la danna all' esiglio, ed a perpetuo silenzio.

Così è la favola del Guerreri; la quale è poi tutta avvolta d' infinite annotazioni, che le sgorgano da ogni parte; e così sono esse, come la favola istessa, piene di tante ingiurie e villanie, ora contro il Zanotti, ora contro il P. Schiara, che darebbono certo scandalo a chi le legge, se non si sapesse, quanta sia l' innocenza del Guerreri, il qual di vero scrive in modo, che niuno crederà mai, che egli pensi a ciò, che

scri-

scrive. Senza che dovete sapere, ch' egli ha in sommo dispregio la ragion naturale, e però avrà studiato assai poco in logica; e forse dicendo le ingiurie crederà, che quello sia argomentare; ha poi un' odio grandissimo a tutte le virtù degli antichi Filosofi, e perciò non vorrà esser modesto, perchè quelli alcuna volta erano. Così scrivendo con molta semplicità par molto audace. Non vorrei però io, che voi, in cotesta vostra ancor tenera età, abusandovi dell' esempio, apparaste a scrivere con una scempiaggine, che potrebbe farvi parere insolente, e vi acquisterebbe biasimo appresso tutti; perchè io non credo, che possa essere alcun Giornalista così sfacciato, che ardisca di commendare sì fatto modo di scrivere; e i torchj stessi del Valvasense, onde è uscita tanta sporcizia, credo, se ne vergognino. Fin quì vi ho detto della favola del Guerreri.

Ora la Novella dell' Anonimo, che io vi mando, altro non è che la favola istessa, ma ritessuta, e scritta molto meglio, e corretta. Come il Guerreri avea rivolto l' Ombra del Cardinal Querini in una brutta fantasima, così l' Anonimo rivolge la fantasima nella vera Ombra del Cardinale; e come il Guerreri con sue ciancte confondea la fantasima, così ora l' Ombra del Cardinale di lui si ride. Nè astiensi l' Anonimo da far quello, che fatto avea il Guerreri, cioè dall' introdurre un' uomo così venerabile, come San Paolo, tra le fantasime; studia però di farlo con maggior dignità, e duolsi di quello stesso, che il Guerreri avea fatto. E già

avete inteso la Novella che cosa sia. A fine però, che tutta meglio la comprendiate, fia bene, che io vi apra alcuni luoghi della Diceocrisia; il che farò brevemente, e senza ornamento niuno; che ben sapete, ch' io non pretendo in Rettorica.

Accusa in primo luogo il Guerreri quella sua fantasima di avere attribuite all' Ansaldi alcune sciocche proposizioni, attestando egli, che l' Ansaldi non le ha mai dette; e per provare, che non le ha mai dette, adduce alcuni luoghi, dove non le dice, anzi pare che dica il contrario. Quasi che l' Ansaldi non sia stato solennemente accusato e dal Zanotti, e dall' Antonelli, e dallo Schiara, di esser caduto assai spesso in contraddizioni; cosicchè l' aver lui detto in alcun luogo il contrario di una opinione, possa essere argomento, che quella opinione non abbia detta mai; e non piuttosto faccia nascer sospetto che debba averla pur detta in qualche luogo, poichè in un' altro la nega. Se il Guerreri potesse riconciliarsi con la ragion naturale, ed aver meno ira contro la logica, gl' insegnerebbe questa, che a dimostrare, che l' Ansaldi non abbia mai dette quelle opinioni, facea d' uopo prendere i luoghi accennati dal Zanotti, e dall' Antonelli, e far vedere, che in essi quelle opinioni non si trovano; piuttosto che allegarne altri, i quali, se affermano il contrario, non altro mostrano se non che l' Ansaldi sa contraddirsi.

E perchè entriate un poco più avanti in questa materia, sappiate che una di quelle opinioni si è, che l' immortalità dell' anima non possa provarsi per la ragion

gion naturale, dicendo il Guerreri, e facendo fede a San Paolo, che all' Ansaldi non è mai passata per l' animo tal *debolezza*, nè così *irragionevol scempiaggine*. Leggete però le Vindicie Maupertuisiane dell' Ansaldi, e vedrete quante volte gli è passata per l' animo. Io non prenderò a mostrarvi tutti i luoghi; solo vi accennerò i due paragrafi XXIII., e XXIV., dove argomenta l' Ansaldi, che se i Greci, e gli Egizj, e l' altre Nazioni ebbero conoscenza dell' immortalità dell' anima, bisogni pur dire, che l' avessero per la rivelazione di un qualche Iddio, perciocchè non potevano certamente averla nè per la filosofia, nè per la ragion naturale. E così argomentando non viene egli a dire quella debolezza, che il Guerreri non vorrebbe? Se leggerete quel libro per tutto, ove tratta di tal materia, quantunque ne tratti in più luoghi, e molto ampiamente, vedrete, che sempre intende a levar via tutti gli argomenti, che la ragion naturale potrebbe addurre a mostrar l' immortalità dell' anima. Senza però affaticarvi tanto, vedete che l' Ansaldi dice appunto la scempiaggine in quel luogo, che adduce il Guerreri per dimostrare, che non l' ha detta. Il luogo è citato nella Diceocrisia alla pagina LI., ove dice l' Ansaldi, che è pur disposto di dare al Zanotti *liberaliter*, che l' immortalità dell' anima conoscer si possa per la ragion naturale; e non s' accorge il Guerreri, che chi concede la cosa *liberaliter*, assai mostra di non crederla.

Veniamo ad un' altra scempiaggine, che l' Ansaldi non ha mai detta, e che però la fantasima gli aveva

ingius-

ingiustamente attribuita. La scempiaggine è, che l' Uomo, ove sia virtuoso per la virtù stessa, male operi. Quì pure adduce il Guerreri con molta semplicità alcuni luoghi, ove pare che l' Ansaldi abbia voluto dire il contrario. Ma non per questo risponde a quegli altri, che aveva già il Zanotti accennato nel terzo de' suoi Discorsi; ne' quali luoghi afferma pure l' Ansaldi quello, che pare ora al Guerreri, che negar voglia. Non dice forse l' Ansaldi in un di que' luoghi, per ricordarne alcuno, che la virtù, se da se si proponga, e senza premio, *solum parit odium metumque?* Non dice in un' altro, che cadono in grave contraddizione tutti coloro, i quali insegnano, *virtutem*, messa da parte la retribuzione, *propter se esse amandam?* e queste ed altre sì fatte proposizioni a che altro mirano, se non che a stabilire, che la virtù non sia per se stessa da amarsi in verun modo, e che però male opererebbe chi operasse per lei stessa? Che altro vuolsi quel dire in più luoghi, che la virtù è un vano *idolo*, che è cosa *secolaresca* e *profana?* Non sarà empio colui, che voglia servire a un idolo, che voglia con la temperanza, con la giustizia, e con le altre buone opere profanarsi? Che più? Lo stesso muoversi che fece l' Ansaldi contro il Zanotti, non mostra abbastanza di qual sentimento egli fosse? Perchè dicendo il Zanotti, che i Filosofi non male operavano operando per la virtù stessa; che altro dir poteva l' Ansaldi, volendoglisi pure opporre, se non che male operassero così operando? Ma che direm noi, se il Guerreri stesso mostra

pure

pure in più luoghi di aver la stessa opinione? Intanto che io mi meraviglio come non voglia ora, che avuta l' abbia anche l' Ansaldi; se già nol fa per una certa invidia. Leggete, se vi verrà tra le mani, la Diceocrisia, e vedrete, come egli si rida della virtù, e in quanti modi se ne beffi, qualunque volta non sia diretta al conseguimento di un qualche premio. Nella pagina LXXIX. l' assomiglia all' agricoltura, dicendo, che, sia pur bella quanto si voglia e nobil quest' arte, pure, se non se ne sperasse il frumento, sarebbe pazzia il coltivarla. E non è questo un dire, che, se niun premio si sperasse dalla virtù, pazzia sarebbe il virtuosamente operare? E avendo preso diletto nelle similitudini, l' assomiglia poco appresso anche alla Musica, mostrando, che come il Musico, se non mette studio nelle cadenze, sarà tenuto per indotto, così il virtuoso sarà spregevole, se non metterà studio a conseguire il premio, che è la cadenza della virtù. Il che vuol pur dire, che sarebbe pazzo colui, il qual volesse esercitar la virtù, qualunque volta non dovesse ottenerne alcun premio. E se questa opinione par così bella, e tanto vera al Guerreri, perchè contenderla al suo Ansaldi, e sostenere con tanta forza, che egli non l' ebbe mai? Perchè non volere, che abbia inteso ancor egli la cadenza della virtù?

Passo ora alla terza scempiaggine, che la fantasima impose all' Ansaldi, la quale è, che la virtù per se stessa non possa recare all' uomo veruna consolazione. Sostiene il Guerreri, che l' Ansaldi non ha mai det-

to ciò, anzi che non è mai stata di ciò questione. E quì ingegnandosi di dichiarare la questione stata già tra il Zanotti e l' Ansaldi, lo fa per modo, che se la confusione istessa si mettesse a scrivere, e dichiarar volesse alcuna controversia, nol farebbe altrimenti. Io non credo, che debba parervi fuor di proposito, che io vi esponga quì ora l' origine della contesa, e qual fosse la questione da principio, e per quai modi s' abbia voluto poi contraffarla e contorcerla. Comincerò dunque così.

Avea detto il Maupertuis nel suo celebre Saggio di Filosofia morale al Capo VI., che l' adempimento della legge de' Cristiani induce nell' animo una inesplicabil dolcezza; laddove gli Stoici, seguendo la natural virtù, non altro procacciavano, che di sottrarsi a i mali; e come egli intendea, che fosse in ciò una infinita e somma contrarietà delle due Sette, così parea, che egli volesse dire, niuna consolazione nascere dalla natural virtù, che gli Stoici seguivano. Il che anche appariva per l' esempio della pazienza, che poco appresso adduceva, dicendo, che la pazienza de' Filosofi non ad altro serviva, che a rendere i mali sempre più molesti. Ora volendo il Zanotti opporsi a un tal sentimento, non altro, come vedete, avea bisogno di dire, nè altro disse, se non che la natural virtù reca pure anch' essa all' uomo alcuna consolazione, piccolissima bensì, se a quella si paragoni, che i cristiani sentono, ma pure alcuna. Quì l' Ansaldi gli mosse una gran lite, e per questo istesso ben fece conoscere qual

fos-

fosse l' opinion sua; perchè se avesse creduto, che la natural virtù recar possa all' Uomo alcuna consolazione, qualunque siasi, qual luogo avrebbe avuto la questione? Movendo egli dunque tanto romore, bisogna ben dire, ch' egli intendesse niuna consolazione poter nascere dalla virtù. Di fatti null' altro studiò nel principio delle sue Vindicie, se non di mostrare, che niente valesse la virtù a sminuire l' infelicità della vita, che è pur lo stesso che dire, che niuna consolazione recar potesse. Vedete fra gli altri il capo LIII., dove egli volle dichiarare, intorno a che la question si volgesse; e prende quivi a dimostrare ampiamente, come l' eterna ed immutabile onestà *inepta sit ad infelicitatem vitæ minuendam*.

Essendo così la questione, tanto strepito vi fecer sopra il Zanotti, l' Antonelli, lo Schiara, che stimò meglio l' Ansaldi cangiare per così dir posto, mutandone i termini. E allora cominciò a dire, che la questione non era, se la virtù potesse recare all' uomo veruna consolazione; era solo, se potesse recargliene una tale, e determinata. E quì ingegnossi di determinarla, e il fece, come seppe. Ma non seppe farlo per modo, che il Guerreri non abbia creduto necessario determinarla di nuovo. E qui è, dove il Guerreri si mostra parente strettissimo della confusione, la question spiegando ora in un modo, ora in un' altro, e sempre più confondendola. Dice in un luogo, non cercarsi già, se la virtù recar possa all' uomo alcuna consolazione; cercarsi solo, se possa recargli alcuna conso-

lazion *vera*, quasi potesse essere alcuna consolazion falsa, la qual non fosse consolazione; e non spiegando ciò, che egli intenda per *vera*, confonde la question maggiormente. Dice in un altro luogo, la questione essere, se possa la virtù recare all' uomo una consolazione *bastevole*; e non spiegando ciò, che egli voglia per quella voce *bastevole*, lascia incerta ogni cosa. E per verità se quella consolazione, di cui si disputa, altro far non debba, se non che sminuire l' infelicità della vita, qual consolazione sarà non *bastevole*?

Crede poi il Guerreri di aver messa in un lume chiarissimo la questione alla pagina XLVII., dove, se a Dio piace, la confonde, e l' oscura anche più. Dice quivi, nella questione unicamente cercarsi, se la virtù rechi una consolazion tanto grande, che prevaglia alla somma di tutti i mali, in cui l' uom trovasi; la qual questione è per se stessa cotanto oscura e indeterminata, che è cosa da ridere il sol proporla. Imperciocchè nè la consolazione, che nasce dalla virtù, è la medesima sempre, e in tutti, nè la somma de' mali, che l' uomo affliggono; intantoche è impossibile stabilire generalmente la proporzione dell' una all' altra per conoscere, se l' una all' altra prevaglia, occorrendo in ciò un' infinita varietà secondo la varietà degli uomini, e delle circostanze, e secondo la varia intensione delle virtù, e de' mali. Così va il Guerreri spiegando, o piuttosto oscurando la questione, onde non è da maravigliarsi, se egli stesso la perde poi talvolta di vista, e, non sapendo ove si vada, ritorna senza

avve-

avvedersene alla question prima, che nacque già, come sopra vi ho detto, tra l' Ansaldi e il Zanotti. Ciò vedesi circa il fine della Diceocrisia alla pagina LXXXIX. Sentite come. Abusando egli quivi di alcune parole di San Paolo stabilisce in primo luogo, che la virtù appostolica, e sia pur anche la più pura e perfetta, se non fosse congiunta con la speranza del premio eterno, saria per se stessa infelicissima, nè ad altro servirebbe, che a render l' uomo sempre più misero. Quindi poi argomentando raccoglie, che molto più debba dirsi lo stesso della virtù naturale. Or non è egli questo un ritornare alla question prima, che nacque già tra l' Ansaldi e il Zanotti, e un sostenere, che la virtù non rechi all' uomo consolazion niuna, anzi un sostenere, che sol gli reca infelicità, e miseria?

Comincio ad accorgermi, che la mia lettera divien più lunga ch' io non voleva; e voi crederete, che cagion ne sia la materia, di cui si tratta, nè io vel negherò; purchè crediate ancora, che gran parte v' abbia il piacere, che io ho di trattenermi con voi, a cagion del quale penso di farvi notare qualche altra cosa intorno a questo stesso argomento, che abbiam per le mani: se vi parrà inutile, avretela per una digressione. E primamente voglio, che notiate, come volendo il Guerreri difendere Maupertuis (che di quì è nata tutta la controversia), gli è per disgrazia avvenuto di inimicarlo con San Paolo. Imperciocchè, se Maupertuis, prima anche di passare alla considerazione del premio eterno, insegna, che l' adempimento stesso

della legge riempie l' animo del Cristiano di una somma dolcezza, come potrebbe egli accordarsi con San Paolo, qualunque volta San Paolo dicesse, siccome vuole il Guerreri, che la virtù stessa appostolica, ove sia disgiunta dall' aspettazione del premio eterno, altro non rechi se non tristezza, e miseria? Se già non volesse il Guerreri supporre una tal virtù disgiunta ancora dall' adempimento della legge, che saria veramente bella virtù appostolica.

Per altro non credereste il coraggio, che egli ha novellamente acquistato, a formare le strane ipotesi. Acciocchè meglio l' intendiate, bisogna, che io vi racconti d' una paura grande, ch' egli ebbe ne' tempi addietro. Leggetela a guisa che leggonsi le novelle. Disse già, alquanti anni sono, in un suo Ragionamento il Zanotti, che il Cristiano perfetto è disposto, anche senza l' aspettazione del premio eterno, a seguir la virtù. Nè era alcuno, il quale in quelle voci *anche senza* non riconoscesse una ipotesi, per cui venisse in quella proposizione a dirsi, che il Cristiano perfetto, supposto ancora che fosse privo della speranza del premio eterno, vorrebbe ad ogni modo seguir la virtù. E quantunque il questionare, se quelle voci *anche senza* contengano una tale ipotesi o non la contengano, paja una questione grammaticale, e sia; ad ogni modo il P. Schiara in quel dottissimo suo Parere illustrolla con tanti esempj e dottrine, e trattolla così magnificamente, che la fece degna di un Teologo. Ora sappiate, che l' Ansaldi entrando in quella disputazione, e volendo

do sol per un poco proporsi alla mente un Cristiano, il qual fosse disgiunto dalla speranza del premio eterno, gli parve sì fatta ipotesi non solo assurda ed impossibile, ma anche empia e sacrilega, e tanto brutta, orribile, mostruosa, che non potendo sostenerne l' aspetto, ne svenne; e per quanto gli si dicesse non esser quella una verità reale ed assoluta, ma essere una ipotesi, niente valse a confortarlo. Accorse il Guerreri, e mentre studiavasi con ogni argomento di richiamare nello smarrito Ansaldi i perduti spiriti, avvenne, che s' affacciò ancor egli in quella medesima ipotesi, ed ancor egli ne svenne. Pur finalmente, ajutantelo Iddio, si ricreò alquanto, e, come ebbe preso cuore, domandò subito, se il P. Schiara fosse vivo; e inteso che era, maravigliossi forte, come avesse potuto quel Religioso trattare per così lungo spazio una ipotesi tanto diabolica, e non morirne. Ed avendo ancor l' animo occupato dallo spavento, gli sovvenne di Santa Catterina da Siena, a cui, leggesi, che Satanasso volle persuadere un giorno, ch' ella era prescita, e potea però rimanersi dalle buone opere; a cui rispose la Santa: *e bene, se io sono dal mio Dio prescita, egli è padrone e giusto; ma a buon conto anche senza potere sperar di goderlo seguirò frattanto ad amarlo, e ad ubbidirgli*. E tanta era la perturbazion del Guerreri, che a lui parve, che Satanasso proponesse a quella Santa l' ipotesi appunto del Zanotti, e che la Santa non troppo bene gli rispondesse, a cagione forse dello spavento, che n' ebbe. Nè si accorse il Guerreri, che Satanasso pro-

pos-

posto aveva alla Santa, non per modo di ipotesi, ma assolutamente, ch' ella era prescita; ed ella, siccome gran maestra di spirito, con maravigliosa prontezza s' era levata d' impaccio, rivolgendo quella diabolica proposta in una animosissima ipotesi, e affatto eroica, la qual dichiarò con quelle voci *anche senza*, volendo dire: *io non voglio contender teco, spirito immondo, s' io sia prescita o non sia; ma sappi tu, che quand' anche io lo fossi, vorrei tuttavia servire a Dio, finchè io posso.* Risposta in vero magnifica, e più degna d' un Angelo, che d' un Uomo. Ma il Guerreri in quella confusion d' animo, in cui era, non potè ben distinguere il sentimento di Satanasso da quel della Santa; e gli parve che non la Santa confondesse Satanasso, ma egli lei. Se avrete la pazienza di leggere la Diceocrisia, vedrete l' istoria delle paure del Guerreri distesa in più luoghi, e massimamente nella pagina XLIX., e nella seguente, leggendo ancora le annotazioni, che le ingombrano. Ora però potete conoscere, quanto egli siasi fatto animoso; che dove inorridiva al solo immaginarsi per via d' ipotesi un Cristiano disgiunto dalla speranza de' beni eterni, può ora con riposato e tranquillo animo immaginarsi disgiunto dalla speranza de' beni eterni un' Appostolo; e, niente atterrito da questa ipotesi, la considera a grand' agio, studiosamente cercando, quale in essa esser dovesse la virtù appostolica; e sa dirci, che ella sarebbe d' umore malinconioso, nè mai si rallegrerebbe. e sarebbe la più nojosa cosa del mondo. Nel che è certo da ammirarsi l' animosità tanto nuova del Guerreri.

Ma

Ma per non esser troppo lungo in quello, che potrebbe parer digressione, vengo tosto a quelle proposizioni della fantasima, le quali il Guerreri accusò principalmente, non però tutte ad un modo; poichè di altre disse, che non erano veramente malvagie, ma pure grandissimamente putivano, e di altre, che erano orribili e spaventose bestemmie. Non mi fermerò gran fatto nelle prime; soltanto ve ne darò un saggio in una o due, acciocchè intender possiate, che fino discernimento abbia il Guerreri nelle cose, che putono. Ma prima dovete sapere, che egli in quella sua Diceocrisia fa dire bene spesso alla fantasima quello, che egli vuole, non quello, che ella vorrebbe. Perciocchè intendendo ella assai bene, che sostien quivi le veci dell' ombra del Cardinal Querini, non altro vorrebbe dire se non ciò, che il Marchese Caraccioli avea fatto dire a quell' ombra; ma il Guerreri la fa dire diversamente. Il che può vedersi anche in queste proposizioni, che putono. Imperciocchè, venendo all' una di loro, fa dire il Guerreri alla fantasima, che *la virtù filosofica sia come una introduzione alla morale Cristiana, e perciò naturalmente debba essere una introduzione alla vera, e compiuta felicità*. Il Marchese Caraccioli, che, senza troppo lodarlo, sa in Teologia alquanto più innanzi del Guerreri, avea fatto dire all' ombra del Cardinal Querini quella sentenza assai più comodamente a questo modo: *la virtù, essendo ella, per così dire, una introduzione alla morale Cristiana, dee naturalmente essere una introduzione alla vera, e compiuta fe-*

ta fe-

ta felicità; frapponendo non senza grave ragione le parole *per così dire*, alle quali non assai comodamente risponde la voce *come*. Pur la sentenza, comunque dicasi, pute al Guerreri, intanto che con grande stomaco, ed ira le si volge contro, e grida: che dì tu, impura e ribalda fantasima? Vorrai tu dunque, che la virtù naturale esser possa una disposizione *prossima* e *propria* alla giustizia e alla felicità Cristiana? Ed io ti dico, sgraziata, che la virtù naturale non può servir alla Cristiana, che di un *rimoto preambolo*. Non vi accendete in tanta ira, Signor Guerreri, perchè il Marchese Caraccioli non fece mai dire all' ombra del Cardinal Querini, che la natural virtù fosse una disposizione *prossima* e *propria*. E quell' *una per così dire introduzione*, che pur disse, può ben equivalere ad un *preambolo*. E ben sapete, che quella vostra fantasima non altro dir voleva, che quello, che detto avea l' ombra del Cardinale. Potrà chi ne abbia voglia, veder tutto ciò nella Diceocrisia alla pagina LV.

Lasciando però ora le proposizioni particolari, sappiate, che al Guerreri generalmente pute tutto ciò, che sa di ragion naturale; la qual ragione dice egli esser madre di dubbj solo, e di errori, atta a confondere l' intelletto, non a illuminarlo; e così rinunziando a quella ragione, che la natura ha con tanto studio inserita negli animi umani, egli vuol esser tutto rivelazione. Però così pieno di rivelazione, e di ragion vuoto, domanda nella pagina LIX. della sua Diceocrisia, a che giovi voler' usare della ragione con gl' Infedeli, se alla ri-

la rivelazione non credono; ed io anzi credeva, che per questo appunto bisognasse con loro cominciar dalla ragione, perchè non credono alla rivelazione; e mostrar prima loro, che la ragione istessa ne insegna l' esistenza di Dio, la provvidenza, l' immortalità dell' anima, e le prime regole e più principali della morale; per far poi loro vedere, che la rivelazione non solamente a quelle non ripugna, ma anzi le conferma, e le accresce, e le illumina, e ne fa essere infinitamente più certa e più nobile la credenza. Ma il Guerreri vorrebbe prima spogliar l' uomo della ragione, e poi predicargli l' Evangelio; il che è come se volesse predicar l' Evangelio a un tronco.

Per quanto però s' inganni in tal suo pensamento il Guerreri, io non posso approvar del tutto (acciocchè niente vi dissimuli) l' intendimento dell' autore anonimo, il quale, come vedrete nella Novella, spaventar vorrebbe il Guerreri con un' argomento, di cui io credo, che il Guerreri si riderà. Ve lo espongo brevemente. Secondo che mostra il Guerreri, per poter dire, che la ragion naturale insegni alcuna cosa, è d' uopo che quella tal cosa non sia stata mai richiamata in dubbio da veruno; e confonde così quelle cose, che la ragione mostra ad evidenza, con quelle, che solo propone come probabili, essendo però da tenersi per vere ancor queste. Ora l' Autore anonimo gli si fa incontro dicendo, che se così fosse, come egli vuole, converria dire, che la ragion naturale non mostrasse neppure l' esistenza di Dio; il che farebbe orrore non

che a' Filosofi, ma a' Teologi ancora; e con questo argomento crede metter terrore al Guerreri. Non credo io però, che il Guerreri, avvezzo già a' pericoli delle ipotesi, e delle fantasime, vorrà aver paura di una conseguenza; e gli farà grande animo il sapere, che l' intrepido Ansaldi non dubitò già di dire nelle sue Vindicie al capo XXII., che la dottrina della esistenza di Dio, e della divina provvidenza l' hanno tenuta le nazioni tutte per una rivelazione d' un qualche Iddio, e non già come una conseguenza della ragione; siccome pure nel capo XIX. conchiude, la differenza, la qual passa tra l' anima degli uomini, e quella delle bestie, e similmente l' immortalità dell' anima *non a ratione naturali, sed sola esse a Religione repetendam*; quasi che la ragion naturale niente insegnar potesse di tali cose, e l' insegnarle essa non fosse opportuno anche alla religione. Giacchè queste proposizioni però non putono al Guerreri (nel che è difficile a comprendersi quale strano odorato egli s' abbia) gli faranno certamente grande animo per rispondere con prontezza all' anonimo, che per la ragion naturale nè l' esistenza pure di Dio provar si può. Di ciò sia detto abbastanza.

Passo ora alle proposizioni, che, dette dalla fantasima, parvero al Guerreri bestemmie orribili. Sono due, e la prima si è questa: che l' Uomo operando per la sola virtù operi bene, che è quanto dire: operi bene, operando le azioni virtuose non per alcun premio, ma per l' eccellenza della virtù stessa, così, come i migliori Filosofi insegnavano. Ora questa senten-

za

za pare empia al Guerreri e sacrilega: e qual' altra maggiore empietà poteva uscir dall' Inferno? qual più orribil bestemmia si udì mai di questa, che possa l' uomo, mettendo positivamente da parte il vero Iddio, riferire le azioni sue alla sola virtù? Non fu, non è, nè sarà mai azion buona, la quale non riferiscasi al nostro Iddio almen di lontano. E tu, sozza e sciaurata fantasima, sarai tanto sfacciata, che voglia anteporre al nostro Iddio la virtù? E che altro è cotesta tua malnata virtù, se non una vanissima vanità, secolaresca e profana, di cui credevano i pazzi Filosofi di ornarsi e di abbellirsi, e ne divenivano sempre più lordi e deformi, perciocchè erano, cheche tu ne dica, erano tutti empj, e tutte malvage le loro azioni. Senti, ribalda, le Scritture Sante, che ti conquidono: *infidelibus nihil est mundum: non potest arbor mala bonos fructus facere: omne, quod non est ex fide, peccatum est.* Entrato il Guerreri in questi impeti non può tenersi, che non profonda da ogni parte un torrente di passi, e di autorità. Pur poi gli sovviene della proposizion dannata di Bajo, la qual' è: *omnia opera infidelium sunt peccata, & philosophorum virtutes sunt vitia*; nè perdesi però d' animo. Rigetta quella condannazione nel margine della pagina LXVI., e segue poscia a biasimar niente meno, e a vituperare le azioni tutte de' Filosofi. Dice e grida, che tutte eran malvage, non per una malvagità, che fosse in loro, ma per una malvagità, che era fuori di loro; nè altro esser poteano, che abominazioni, inquanto operate erano da uomini infe-

deli ; e studiasi di ajutar Bajo quanto può .

Benchè à questo così strepitoso impeto del Guerreri, che divien poi anche più strepitoso per le molte ingiurie e villanie, che l' accompagnano, assai bene risponda, come vedrete, l' Autore della Novella, non credo però fuor di proposito il comunicarvi alcuni sentimenti miei, che meglio vi disporranno alla lettura di essa. Nè mi fermerò nelle ingiurie, le quali sarebbe leggerezza d' animo il considerarle, come fu viltà e sordidezza il dirle. Io voglio dunque, che intendiate, qual fosse la virtù, che i Filosofi insegnavano, e come se ne formassero nella mente l' immagine. E prima m' è sempre paruto cosa da ridere il dire, che gli antichi conoscessero le azioni oneste dal premio e non da altro, così che oneste le conoscessero, perchè sarebbon premiate; che anzi io credo, si persuadessero che sarebbon una volta premiate, perchè le conoscevano oneste. E similmente mi fanno rider coloro, i quali pensano, che dovessero i Filosofi aver tratta la forma dell' onestà dalla natura degli Dii ; perchè quegli Dii, ch' erano a quel tempo in onore, o i Filosofi non li credevano, o non li aveano certamente per nature così eccellenti e tanto buone, che dovessero servir di norma alle azioni; e quindi è, che stabilivano molte regole, che gli Dii avevano assai volte trasgredite, e ne erano stati ripresi fin da' Poeti; il che non sarebbe stato, se avessero presa la forma dell' onestà non da altro che dalla natura e dagli esempj de' loro Dii.

Io

Io credo dunque, che piuttosto l' avessero da quel chiarissimo e splendidissimo lume, che ragione si chiama, il quale, spandendosi per le menti di tutti gli uomini, fa lor conoscere un certo ordine eterno ed immutabile, il qual prescrive, che debba mantenersi fede al compagno, ed operar giustizia in ogni cosa. E questo lume è il più preclaro e nobil dono, che Dio abbia fatto agli uomini nell' ordine della natura, per cui principalmente gli ha voluti distinguere dalle bestie, e senza cui poco gioverebbe loro di essere. Era dunque la virtù, secondo che i Filosofi insegnavano, non altro che un' abito di seguir la retta ragione conformando le azioni sue all' ordine eterno ed immutabile. E se il Guerreri potesse una volta abbassarsi tanto, che volesse leggere quei Filosofi, diverrebbe, cred' io, più cortese; poichè forse intenderebbe, che, sebbene si proponevano essi talvolta la virtù sola, di che egli così fieramente si sdegna, e in quella si fermavano, non è per questo da dire, che positivamente mettesser da parte il Dio vero, che noi adoriamo; e come avrebbon potuto positivamente escludere ciò, di che non avean contezza? E' piuttosto da dire, che essi fermavansi nella bellezza di quell' ordine eterno, che Dio stesso avea loro chiaramente manifestato; e in quella fermavansi, perche niuna altra cosa conosceano di lei migliore. Nè è vero, che, servendo in questo modo alla virtù, servissero solo a se medesimi; ma servivano ad una eterna legge, a cui credevano di dover conformarsi, nel che consisteva la virtù stessa; la qual per-

ciò

ciò non dee dirsi secolaresca e profana ; ma in certo modo sacra e divina , riferendosi a quell' ordine eterno ed immutabile, che va finalmente a risolversi in Dio. Però meritamente fu condannato Bajo , il qual diceva, le virtù de' Filosofi esser vizj. Che se al Guerreri, perchè un' azione sia buona , basta che riferiscasi a Dio almen di lontano, come accenna egli stesso nella sua Diceocrisia alla pagina LXIV., par bene, che in certo modo si riferissero a Dio , e non così di lontano, quelle azioni , che riferivansi ad una immutabil legge e sempiterna, che Dio stesso avea di sua mano scolpita nelle menti degli Uomini.

Ma senza tante sottigliezze chi è così rozzo e tanto barbaro , che volesse riprendere e vituperare un' Uomo , il quale niente sapendo delle verità per Gesù Cristo rivelate , si determinasse di voler seguire in tutto la retta ragione ? Niuno certamente se non chi fosse privo affatto di ragione . Di quì potete comprendere, quanto male debba aver inteso il Guerreri tutti que' luoghi , che con tanta furia ha raccolti dalle Scritture e da' Santi Padri in vituperio de' Filosofi ; i quali luoghi , se noi li lascieremo spiegare a lui , e non li raccomanderemo a qualche più sano interprete , io temo forte , che li avrà ben presto condotti tutti nell' errore di Bajo. Se voi però leggerete e considererete attentamente quelle gravissime riprensioni , con cui tanti sapientissimi Uomini hanno giustamente sgridato i Filosofi , per poco vi accorgerete, che assai spesso non la virtù , ma i Filosofi stessi riprendevano , e per questo appun-

appunto gli riprendevano, perchè, mirando il più delle volte a malvagio fine, e corrompendo con vanità le loro azioni, non così praticavano le virtù, come le insegnavano; il che è pur segno, che così, come le insegnavano, fosser buone. Troverete anche talvolta, che disprezzavano le virtù de' Filosofi, e le condannavano altamente, siccome inutili al conseguimento dell' eterna beatitudine, paragonandole con le virtù Cristiane, appresso le quali possono veramente dirsi vili e spregevoli; ma ciò non vieta, che possa anche dirsi, che fosser buone nel loro genere: Siccome spregevoli e vili diremo la sanità, la bellezza, la scienza, paragonandole al godimento di Dio, nè per questo ci rimarremo dal dire, che la sanità, la bellezza, la scienza sieno beni al loro modo. Quante volte poi condannavano que' gravissimi Uomini non generalmente i Filosofi, ma quelli particolarmente, i quali avendo udita la predicazione Evangelica, positivamente la rigettavano, e volevano innanzi rimaner Filosofi che divenir Cristiani, credendo che la natural virtù dovesse bastar loro ad ogni cosa; nel che s' ingannavano smisuratamente, e perdevano quella stessa virtù, di cui si gloriavano. E questi tali veramente erano degni di tutte le riprensioni; intanto che io mi meraviglio dell' Ansaldi, il quale nella prefazione da lui prefissa al parere del P. Schiara, pare che stimi essere stati molto migliori gli Stoici, che furono dopo la predicazione dell' Evangelio, di quelli, che erano stati innanzi. Ed a me pare tutto il contrario; e credo, che quelli, ch' erano

no

no stati innanzi, fossero per le azioni loro alcuna volta da lodarsi, e quasi sempre da compatirsi; ma quelli, che furon di poi, rigettata avendo la Dottrina di Gesù Cristo, non fossero nè da compatirsi, nè da lodarsi.

Assai v' ho detto della prima proposizione, della quale il Guerreri accusò la fantasima. Vengo alla seconda, la qual' è, che dalla sola virtù possa rendersi l' Uomo naturalmente felice; il che veramente detto avea la fantasima; ma se il Guerreri le avesse lasciato dire tutto ciò, ch' ella volea, avrebbe anche aggiunto quello, che fa dire il Marchese Caraccioli all' ombra del Cardinal Querini, cioè, *che se l' Uomo esercitando la virtù ne ricava soddisfazione bastante a renderlo felice, o almeno a scemare i momenti infelici della vita, egli sarà poi veramente e interamente felice, quando la eserciti nella Religione Cattolica*. Il che se la fantasima avesse detto, sarebbesi assai inteso, non voler già essa, che la sola natural virtù render possa l' uomo pienamente e perfettamente felice, ma contentarsi, che lo renda meno infelice di quel ch' egli è; rimettendo poi alla Religione il dargli una vera ed intera felicità; il qual sentimento, se ho da dirvi il vero, io non trovo, che sia nè tanto empio, nè tanto sacrilego. Ma il Guerreri, uomo molto iracondo, appena udite due parole, corse addosso alla fantasima con quella sua furia, e non le lasciò dire il restante. Fermiamoci però in quelle poche parole, che egli le lasciò dire, e sono: che per la sola virtù possa rendersi l' uomo natu-

ral-

ralmente felice. Quì subito il Guerreri per confondere la fantasima comincia a sgridarla, perchè ha contraddetto a se stessa, e per provarlo adduce alcuni luoghi della Filosofia morale del Zanotti, a cui la fantasima contraddice, parendo al Guerreri, che se la fantasima contraddice al Zanotti, contraddice anche a se stessa. Dir bisogna, che travvedesse allora il Guerreri, e in quel furore, che l' avea preso, ogni cosa gli paresse la fantasima. Ma lasciamo una contraddizione, che poco leva. Voi vedrete l' autore della Novella, che potrà abbastanza chiarirvi intorno al punto della felicità, che nasce da virtù. E se leggerete la Diceocrisia, intenderete anche per voi stesso, come il Guerreri confonde quivi ogni cosa, e scambiando la felicità perfetta con l' imperfetta mostra di non conoscere nè l' una nè l' altra; ed ha un ingegno tanto scomodo, che non può ricevere ad un tempo due idee, l' una della felicità naturale, l' altra della soprannaturale; le quali se ricevesse, e le mettesse ognuna a suo luogo, vedrebbe la felicità naturale contentarsi del luogo inferiore, confessando di essere molto imperfetta, ma non per questo però voler esser tenuta per empia e per sacrilega, avendo seco la virtù; della quale se è contenta, ciò avviene, perchè, essendo priva della soprannatural rivelazione, non vede altra cosa, che sia di quella migliore. Nè punto s' inganna; perchè di vero mettendo da parte i soprannaturali beni, che trasferendo l' uomo in un' altro sublimissimo ordine, lo fan più che Uomo; qual cosa è quì tra noi più bella e più nobile della virtù?

tù ? In essa gli Stoici riposero il fine delle azioni. In essa i Peripatetici stabilirono la felicità, benchè ornar la volessero ancor d' altri beni. Per essa i Platonici ne conducevano alla quiete d' un altra vita. Gli Epicurei stessi si vergognavano d' esser felici, se non erano con virtù. Il Guerreri, che pur le si mostra tanto nemico, trascorre talvolta a commendarla non volendo, nè pensa, cred' io, di offendere la rivelazione. Eccovi che nella pagina LIII. della sua Diceocrisia studiandosi di esporre a San Paolo le lodi del P. Ansaldi, gli dice; ch' egli è grandissimo ammiratore dell' Inglese Sherlok, e che, seguendo l' Inglese Sherlok, ha chiaramente insegnato, che *la virtù non pur la stima degli Uomini concilia*, *ma la quiete della coscienza e la pace dell' animo*, *in cui la vera felicità consiste*. Il che se è vero, come non dovrà dirsi, che la virtù, la qual sola può produrre la quiete della coscienza e la pace dell' animo, possa ancor sola produrre la vera felicità, cioè quella felicità, che può sperarsi in questa misera vita, e che nell' ordine naturale può anche dirsi la vera ? Io non so dunque come possa il Guerreri condannare nella fantasima una sentenza, che egli stesso mostra poi di approvare in altro luogo, e la attribuisce all' Ansaldi, e vuol persuaderne San Paolo con l' autorità di Sherlok.

Io non voglio passar più avanti rimettendomi a quello, che ne giudicherete voi stesso, letta che avrete la Novella; se già prima di dar giudicio sopra tanta lite, non voleste aspettare di aver letto ancora le altre opere, che intorno a tale argomento promette il Guer-

Guerreri di dar fuori. Perchè dovete sapere, che egli in quella sua Diceocrisia fa tre cose, alle quali potrebbe ridursi tutta la relazione, che far ne volesse un Giornalista. Dice prima mille ingiurie e villanie al Caraccioli, al Zanotti, al P. Schiara; poi dice, che vuol dar fuori una Filosofia morale Cristiana; e finalmente, che sta componendo una Parenesi, la quale è necessaria al mondo. Non sarà forse fuor di ragione, se prima di formar giudicio d' ogni cosa, aspetterete, che sieno usciti alla luce ancor questi incomodi. Non voglio già, ch' aspettiate altrettanto prima di rispondere a questa mia lettera, la qual desidero, che così vi piaccia di leggere, come a me è piacciuto di scrivervela; nè saprò tuttavia persuadermene, se non me lo scrivete voi stesso.

DELLA FORZA ATTRATTIVA DELLE IDEE

FRAGMENTO DI UN' OPERA

Scritta dal Signor Marchese

DE LA TOURRÌ

A Madama la Marchesa

DI VINCOUR

SOPRA L' ATTRAZIONE UNIVERSALE

TERZA EDIZIONE FRANCESE

CON L' AGGIUNTA D' ALCUNI FRAGMENTI DELLO STESSO AUTORE SOPRA LA FORZA ATTRATTIVA DELLE COSE CHE NON SONO

Il tutto tradotto dall' idioma Francese nell' Italiano.

PREFAZIONE.

Il Fragmento del Signor Marchese de la Tourrì sopra l' attrazion delle idee, stampato già del 1743. in Lione, poi del 1745. in Parigi, e tradotto in varie lingue, non ha bisogno, che si renda ragione, perchè esso ora si ristampi con l' aggiunta di qualche altro Fragmento dello stesso Autore. La fama di lui ne rende ragione abbastanza. Diremo solo, come per noi si sieno avuti que' Fragmenti, che a questa edizione aggiungiamo. Morì già in Narbona verso la fine del 1758. la tanto celebre Marchesa di Vincour. Questa Dama morendo lasciò la casa sua piena di monumenti del suo ingegno, e del suo spirito; tra l' altre cose molti scritti e lettere de' più chiari ingegni di quel tempo: del Fontenelle, del Montesquieu, dell' Hallejo, del Plantade, del Mead, e d' altri, co' quali avea tenuto lungo carteggio. Nè quì può tacersi d' una serie compitissima, che Ella pur lasciò, di lumache; poichè datasi in ultimo allo studio dell' istoria naturale, ne avea raccolto un' immenso numero da tutte le parti del mondo; e messele in un bellissimo ordine, ne avea formata una serie, tenuta in gran pregio da' naturalisti. Un dotto Inglese, venuto a Narbona per vederla, considerandola con quell' occhio filosofico, che è proprio di quella nazione, s' accorse di non so qual differenza tra le lumache giaponesi, e le cinesi; la qual differenza vide poi sminuirsi a poco a poco venendo alle lumache di Ceilan, e

poi alle persiane, e poi alle arabe, e poi alle francesi. Parve al dottissimo Inglese d' avere in ciò scoperto un manifesto argomento di quella legge di continuità, che oggi tanto si celebra tra i filosofi; e promise di voler fare un' opera sopra le lumache; mostrando, quali secondo la detta legge esser debbano le lumache in ciascun paese; non solo del nostro globo, ma ancor della luna, e degli altri pianeti. Risero alcuni, e il domandarono, come egli sapesse, che fosser lumache nella luna. Io non so, rispose il savio Inglese, se siano lumache nella luna. Sarà però bello il sapere, quali esser debbano, se vi sono. Se mai uscirà quest' opera, che amplierà di molto l' istoria naturale, noi ne avremo grande obbligo a quella Dama, il cui studio ne ha fatto nascere l' argomento. Ma tornando alle carte, che essa lasciò, furono queste dal Signor Marchese di Berlivì, erede della Dama defunta, consegnate a un dotto Monaco, che le rivedesse e mettesse in qualche ordine. Il che egli facendo con somma attenzione, ben conobbe alcuni pezzi di lettere, o d' altro, dover' essere del Signor Marchese de la Tourrì, e messigli da parte in un piccol fascio, come pregevoli avanzi di quel grande ingegno, gli fece il titolo: DELLA FORZA ATTRATTIVA DELLE COSE CHE NON SONO. *Ultimamente, d' ordine del sopraddetto ornatissimo Cavagliere, ne ha fatto a noi un caro dono. La diligenza di questo Monaco non merita, che se ne taccia il nome. Egli è dunque il P. Garrier, tanto benemerito della republica delle lettere per aver trovati, già anni sono, in un' antichissimo codice di Bordeau alcuni punti ammirativi; per li*

qua-

quali ha poi potuto conoscere, quanto sia antico l' uso di quei punti; ed illustrar maggiormente alcuni passi di S. Ilario. Ma egli non ha bisogno delle nostre lodi; e a noi basta di far sapere, che a lui dobbiamo que' pochi, ma illustri Fragmenti, di cui arricchiremo la presente edizione.

PREFAZIONE

AL FRAGMENTO DELL' OPERA

SCRITTA DAL SIGNOR MARCHESE

DE LA TOURRÌ

SOPRA L' ATTRAZIONE UNIVERSALE.

Essendosi per gran sciagura della Republica Letteraria perduto il trattato, che il Signor Marchese de la Tourrì avea scritto della attrazione universale, dovrà esserne caro alla posterità ogni avanzo. Come questo, che io ora presento al Publico, siasi sottratto a quella fortuna, cui non potè sottrarsi l' opera tutta, e come questa si perdesse, e chi fosse il Marchese de la Tourrì, dirò brevemente. Il Marchese de la Tourrì, figlio d' un' Inglese rifugiatosi in Francia, nacque nel villaggio di S. Clou, vicin di Narbona, dove avendo fatti i primi studii sotto la disciplina di alcuni Religiosi, e dato saggio d' un' ingegno maraviglioso, fu mandato a Parigi per apprendere le scienze più sublimi. Ebbe quivi conoscenza del P. Mallebranche, e usò non poco col Signor Fontenelle, applicandosi con molto studio non meno alla Filosofia e alle Matematiche, che al bello, & ornato scrivere, avendo a tutto una non ordinaria disposizione. Intanto veduto alcuni suoi compagni passare all' armata, invogliossi di far lo stesso, e preso impiego diede in pochissimo tempo molte prove del suo valore, scorgendosi in lui un

corag-

coraggio da Granatiere, e una savíezza da Capitano. Il perchè giunse prestamente al grado di Colonnello; e avrebbe forse consumata nell' armi tutta l' età sua, se la Fortuna, quasi pentita d' averlo rapito alle lettere, non glie l' avesse per mezzo di varie avventure restituito. I disagi d' una lunghissima marcia lungo la Mosella gli fecero perdere un' occhio. L' anno appresso perdè in Fiandra un braccio; e l' anno seguente perdè una gamba in Italia. Questi accidenti, che gli fecero acquistar molto onore nell' armi, non gli permiser di accrescerlo. Perchè renduto inabile a i servigi della guerra, restituissi al suo villaggio di S. Clou; e rivoltosi del tutto alle lettere si mise in corrispondenza co' primi letterati della Francia, e dell' Inghilterra; e fra gli altri ebbe strettissimo commercio col Signor di Plantade, e col Signor Hallejo, co' quali communicava le sue osservazioni barometriche. Datosi all' esame di tutti i sistemi antichi e moderni, usciti fin ora in Filosofia, invaghissi grandemente de' principii del Nevton; ma gli parve, che quel Filosofo non gli avesse estesi fin dove potea; perciocchè ristrettosi, per così dire, in un' angolo della Filosofia, non gli avea quasi ad altro applicati, che a spiegare, come si movano i Cieli. Laonde interrogato una volta, se il Nevton gli paresse gran Filosofo, rispose: egli mi pare un Filosofo tutto celeste. Prese egli dunque a scrivere un' opera, a cui veramente non richiedevasi un' ingegno minore del suo, nella quale volle estendere il principio dell' attrazione per tutti i luoghi della Filosofia; e per ciò la divise in cinque parti, spiegando nella prima l' attrazione de' corpi,

nella seconda l' attrazione degli spiriti, nella terza l' attrazion mutua degli spiriti, e de i corpi, nella quarta l' attrazion delle cose sopra naturali, nella quinta l' attrazione di Dio. Indirizzò tutta l' opera a Madama la Marchesa di Vincour, con la quale avea spesse volte conferito sopra il suo sistema; Dama ben nota al Mondo letterario non tanto per la sua traduzione della Poetica di Aristotele, quanto per una dottissima spiegazione dell' Apocalisse. Quantunque l' opera del Marchese de la Tourrì, veduta da molti, gli avesse acquistato gran riputazione; pure egli non mai s' indusse a volerla publicar con le stampe; benchè gli amici ve lo spingessero, e fra gli altri la Marchesa di Vincour, alla quale egli una volta rispose: Madama, io non vi ho mai negato alcuna cosa; è ben conveniente, che voi mi permettiate, che io vi neghi questa. Ad ogni modo vinto dalle preghiere di molti consentì finalmente, che si stampasse; e già disponevasi a farlo, quando un' accidente di apoplesia in pochi giorni il rapì. Gli eredi, che gli succedettero in molte rendite, e in molte liti, a nulla meno pensarono, che al sistema dell' attrazione; & essendo la cosa in questi termini, avvenne, che presosi fuoco ad una casa del villaggio di S. Clou, ne furono consumate molte, e fra l' altre quella del Marchese de la Tourrì con quasi tutti i suoi libri. Dopo questo più non pensarono gli amici a donare al Mondo l' opera dell' attrazione, tenendola per perduta del tutto; ma indi a pochi mesi passando pel villaggio un Monaco molto vago di erudizioni, volle rimescolare gli avanzi della librarìa del Marchese, tra' quali tro-

vò

vò alcuni pezzi dell' opera assai lunghi, e assai ben conservati. Il più lungo però, e il meglio conservato si è quello, che io ho l' onore di dar quì ora al publico, sperando che i leggitori discreti vorranno accogliere benignamente alquanti fogli, perseguitati dalla fortuna, e sfuggiti per gran ventura alle fiamme. Io ho aggiunto nel fine alcune poche annotazioni a rischiaramento maggiore del sistema. Il Leggitore potrà o scorrerle seguitamente, o riportarsi a loro di mano in mano, secondo che le troverà citate nel margine.

DELLA FORZA ATTRATIVA DELLE IDEE

A Madama la Marchesa

DI VINCOUR.

Voi già aspettate, o Madama, che avendovi io spiegata la forza attrattiva ne' corpi, ve la spieghi ora ne gli spiriti, siccome fin da principio vi promisi. Ed io tanto più volentieri il farò, quanto più credo, che voi ardentemente il desideriate.

Comincierò dalle idee della mente, non intendendo per questo nome se non quelle forme, che sono intimamente unite alla mente nostra, e per cui la mente nostra conosce e vede le cose; nè altrimente le vede, e conosce, se non come le forme istesse gliele fan conoscere, e vedere. Io non ardirei di dirvi, che queste forme, ovvero idee, abbiano una certa loro forza attrattiva, per cui si congiungano, o si disgiungano, simile a quella de i corpi; se la ragione, e l'esperienza non mi facessero animo, e non conoscessi essere voi capace di perdonare questo ardimento alla verità.

Sebbene quanto alla ragione, io temo, che voi già da ora mi averete prevenuto. Voi vi ricorderete quel-

quello, che fin da principio non senza fondamento vi proposi: e ciò è, che le cose si attraggono più o meno a misura della pienezza dell' esser loro. E perchè non credeste, che io volessi abusarmi della oscurità dei vocaboli, vi ricorderete altresì, che per pienezza di essere io dichiarai di non intendere altro, se non il numero, e l' intensione delle perfezioni, che la cosa stessa contiene, potendo dirsi, che una cosa tanto più è, quanto più perfezioni, e maggiori contiene, e quanto più è, tanto ancora più attrae.

Le cose attraggono a misura della pienezza del loro essere.

E così vi feci vedere, per qual ragione i corpi attraggano più o meno secondo la maggiore o minor quantità di materia, che in se contengono; perciocchè la pienezza del loro essere consiste appunto in una tal quantità. (*) Per la qual cosa io non dubito, che voi, seguendo questo principio semplicissimo, e come vedrete, addattatissimo ad ogni maniera di fenomeni, non abbiate a quest' ora conchiuso, aver le idee esse pure la loro forza attrattiva, secondo la perfezion loro, a guisa, che l' hanno i corpi.

Perchè i corpi attraggano a misura della lor massa.

Io potrei, se volessi, dimostrarvi questo stesso con un argomento tratto da un sistema, non veramente ricevuto da tutti, ma però chiaro e famoso, ed è quello del Signore Leibnizio, detto delle monadi. Imperocchè, s' egli è vero, come secondo questo sistema è, che la mente nostra sia come uno specchio, in cui rappresentativamente succeda tutto quello, che succede realmente nella università delle cose; e se nella università delle cose i corpi realmente si attraggono; bisogna

Argomento della attrazion delle idee.

(*) Annotazione I.

gna ben dire, che le idee loro rappresentino nella nostra mente una tale attrazione, e per conseguente si attraggano esse pure, come i corpi.

Altro argomento.

Ma lasciando queste sottigliezze a qualche Sassone, o Italiano, a me basta, che seguendo un principio semplicissimo, e commodissimo, qual' è quello della attrazione propostavi, possa conchiudersi, aver le idee esse pure la loro forza attrattiva, e questa proporzionale alla pienezza dell' esser loro. Imperocchè se ben pare, che le idee, essendo, non già sostanze, ma più tosto modi dell' anima, non debbano avere gran pienezza di essere; questo però è falso. Perciocchè i modi hanno anch' essi una certa lor perfezione, ed una pienezza di essere, la quale se non avessero, non sarebbono ne pur modi. E questa pienezza dell' esser loro non è così piccola, come per avventura alcuno crede. Anzi se noi paragoneremo un genere più perfetto di cose con un altro meno perfetto, potrà di leggeri accadere, che i modi di quello sieno più perfetti, e più da pregiarsi, e insomma più pienamente sieno, che le sostanze di questo. In fatti, chi è, che non stimi molto più l' intelligenza, e la scienza, le quali sono abiti della mente, che non la sostanza di qualunque corpo? La giustizia, e la mansuetudine, e le altre virtù morali sono qualità dello spirito, e furono sempre pregiate più, che i corpi. E giacchè paragonar vogliamo de i generi tra loro diversissimi; la Grazia sopranaturale, che si infonde ne gli animi, quantunque certamente non sia del genere delle sostanze, vuolsi però ante-

anteporre alle sostanze tutte del mondo. Non mi si dica dunque, che le idee non abbiano forza attrattiva, o n' abbian pochissima, perciocchè sono, non sostanze, ma modi. La luce, che si spande da i corpi, non è forse sostanza: e pure si osserva avere una attrazione sensibilissima. Io credo, che lo stesso avvenga alle idee, che sono, per così dire, la luce dell' animo; e tanto più forse avanzano i corpi nella forza di attraersi, quanto più gli avanzano nella perfezione dell' essere.

Ma perchè la ragione in filosofia poco si stima, volendosi dimostrar tutto per mezzo di osservazioni, io lascerò quella, e verrò a queste. Infatti niente altro ha fatto ricevere con tanto applauso la attrazione ne' corpi, se non l' avere in essi osservato certi movimenti, i quali essendosi voluti spiegare per altra via, che per l' attrazione, non s' è potuto. Per ammettere la attrazion ne' Pianeti, bisognava aver tentato il sistema de' vortici. L' insussistenza di questi ha renduto probabile quella, e ben dice il famoso Dottor Brik nelle sue lezioni meteorologiche, che il Nevton ha detto bene, perchè ha detto dopo des Cartes. Ora se noi osservaremo similmente nelle idee molti effetti, i quali non per altro spiegar si possano, che per via di attrazione, potrà similmente l' attrazione attribuirsi alle idee, come si attribuisce a i corpi.

Altro argomento.

Io vi proporrò dunque, o Madama, alcune osservazioni da me fatte. Son certo, che voi dopo queste ne farete dell' altre assai, e renderete vie più probabi-

le l' opinion mia. Il perchè io potrò esser breve senza danno del mio sistema. Ma per procedere con qualche ordine, dirò prima delle idee, inquanto sono solamente idee; e le considererò principalmente nella memoria; poi dirò delle idee, inquanto di esse si compongono le proposizioni, onde poi si tessono gli argomenti. Così scorrendo le parti tutte della Logica, che voi tanto eccellentemente ne' vostri ragionamenti adoprate, vi farò riconoscer l' origine de gli artificii vostri.

Memoria dai Filosofi mal definita.

Chi non sa, che la memoria è sempre stata annoverata da i Filosofi tra le cose più difficili da spiegarsi? E tanto più ancora è stata fino ad ora difficile, quanto che i più l' hanno mal definita, dicendo essere essa una potenza, per cui l' animo avverte le cose passate. Il che ad esporre la memoria non basta; perchè la prima volta, che uno legge la guerra di Mitridate, egli avverte ad una cosa passata, nè però si dice, che egli se la ricordi. Si dirà bene, che egli se la ricorda, quando leggendola la seconda volta, o udendola raccontare, egli avverta, che in altro tempo ebbe le stesse avventure presenti all' animo. Laonde meglio avrebbon definita la memoria dicendo, che ella sia una facoltà, per cui si offre all' animo l' idea di qualche cosa congiunta con l' idea di un certo tempo, in cui la stessa gli si offerì altra volta. Così che pare, che alla perfetta ricordanza si richiegga non solo l' idea di quella cosa, che si ricorda, ma insieme l' idea di un certo tal tempo già passato.

Definizione della memoria.

E quindi può vedersi, quanto sia vana la spiegazio-

zione, che alcuni hanno data della memoria, dicendo, che gli spiriti, i quali scorrono per li nervi, allorchè offrono all' animo l' idea di qualche cosa, imprimono certe orme, o formano certe pieghe nelle fibre del cervello; e che allora l' animo si ricorda della stessa idea, quando gli spiriti ricorrono per le stesse orme. Il che non basta alla ricordanza. Imperocchè, quand' anche gli spiriti, ricorrendo per la stessa orma, potessero risvegliare l' idea della stessa cosa; come però risveglierebbono l' idea di quel tempo, in cui la risvegliarono altra volta? Questo tempo, come voi sapete, non è cosa materiale, la qual cadendo sotto de i sensi, possa scuotere i nervi del nostro corpo, ed imprimere alcun vestigio di se stessa nel cervello. Anzi l' idea del tempo, come ancor quella dello spazio, la abbiamo d' altra parte, dataci dalla natura, come un gran piano, in cui riporre ed ordinare tutte le idee, che ci vanno giornalmente giungendo per mezzo de i sensi; sicchè collocando noi queste, e riponendole ognuna in una certa parte di tempo, come anche in una certa parte di spazio, venghiamo a formare in noi medesimi una bellissima immagine del mondo esteriore, nel qual mondo sentiamo di essere, perciocchè abbiamo nella immagine di esso collocata anche l' idea di noi medesimi.

Non abbastanza si spiega per le orme impresse nel cervello.

E già a buon conto voi vedete, o Madama, che la memoria si fa in noi, quando ci si presenta l' idea di una qualche cosa congiunta con l' idea di un' altro tempo, in cui ella pure ci si presentò; e che tutto questo malamente potrebbe spiegarsi per li soli vestigj

Memoria si fa in noi per attrazione.

del cervello. All' incontrario niente sarà più facile a spiegarsi, se noi diremo, che quando noi nell' animo nostro congiungiamo l' idea di certa cosa con l' idea di certo tempo, queste due idee, quasi toccandosi, acquistano un certo lor magnetismo, per cui si attraggono poi l' una l' altra; a guisa, che l' ago, e la calamita col solo toccarsi acquistano la forza di attraersi similmente l' un l' altro. E quindi è, che risvegliandosi in noi l' idea di qualche cosa, questa si trae dietro l' idea di quel tempo, con cui fu una volta congiunta; e in questo consiste la memoria. E quindi è ancora, che molte volte la cosa ci fa sovvenire del tempo, e molte volte il tempo ci fa sovvenir della cosa. Il che avviene anche del luogo; che sovvenendoci di un luogo ci sovviene anche ciò, che quivi avvenne, e il tempo, in cui avvenne. Imperocchè queste idee della cosa, del tempo, e del luogo, essendo state una volta tra loro congiunte, divennero amiche, e per così dire, magnetiche, e cominciarono ad attraersi l' una l' altra. Le quali cose difficilissime a spiegarsi in ogni altra maniera, si spiegano per questa comune attrazione facilissimamente, e con maravigliosa semplicità.

Fenomeno della memoria spiegato per attrazione.

Sorprende grandemente, non che il volgo, anche i dotti, un fenomeno, il quale è comune a tutte le anime. Voi avrete osservato in molti, ed anche provato in voi stessa, che avendo appreso a memoria alcun Discorso, nè pure una parola ve ne sovvenga talvolta al bisogno; ma se il tempo, o il luogo, o la presenza, o il suggerimento di alcuno ve ne faccia sovvenire

venire la prima parola sola, le altre tutte vengon per ordine dietro a questa, e quasi la seguono spontaneamente; e voi vi sovvenite di tutto il componimento senza fatica alcuna. E questo certamente avviene, perchè coloro, che studiano a memoria un Discorso, altro non fanno che accozzare spesso, e con la maggior forza, che possono, le idee, di cui esso si compone, e congiungendole tante volte insieme, e collocandole l' una dietro l' altra, le rendono in certo lor modo elettriche, e fanno sì, che l' una si trae poi dietro l' altra. E come i corpi, rimescolandosi spesse volte e fregandosi, acquistano una particolar forza attraente, così pare, che lo stesso debba dirsi delle idee.

Nè in altra maniera è da credere, che sovvenendoci le cose ci sovvenga insieme de i loro nomi; se non perchè avendo spessissime volte accoppiato le idee di quelle con le idee di questi, hanno esse acquistato una maravigliosa forza di attraersi vicendevolmente; sicchè la cosa fa tosto sovvenir del nome, traendosel quasi seco, e il nome fa sovvenir della cosa. Quindi son nate le varie lingue, perchè non dapertutto le idee delle istesse cose si accoppiano con le idee de gli stessi nomi, valendo in ciò la consuetudine, la quale è varia appresso varii. Perlocchè mi fanno ridere alcuni, i quali dicono, una lingua aver parole più esprimenti di un' altra; poichè ogni parola egualmente esprime qualsisia cosa, purchè l' idea della parola siasi per lo lungo uso ben bene elettrizata con l' idea della cosa. Il che si vede nelle metafore, che per lungo uso diven-

vengono tanto esprimenti, che cominciano a parer quasi voci proprie; come se io dirò *arder d' amore*, che appena parrà, che io usi metafora; e quella voce *ardere* esprimerà una grandezza di amore, che niuna voce propria esprimer potrebbe egualmente; il che procede dal lungo uso, che ne hanno fatto i poeti, e gli oratori.

Ma tornando alla memoria in generale, egli par chiaro, che ella non possa nascere, che da una certa elettricità, o vogliam dire forza attrattiva delle idee, per cui si traggono queste l' una dietro l' altra. E come potrebbe spiegarsi in altra guisa? Anzi se io mi arrischiassi di andar più oltre ricercando le analogie della natura, direi, che siccome i corpi per due maniere si elettrizano, ed acquistano forza di attrarre, per movimento, con cui si fregano, e per calore; così pare che anche le idee si elettrizino per lo spesso accoppiarsi, il che equivale al movimento; e per quegli affetti e passioni, che talvolta le accompagnano; il che può dirsi in certo modo, che sia il lor calore. E perciò facilissimamente ci ricordiamo quelle cose, che una volta vedemmo con qualche gran maraviglia, o con qualche gran paura, o con altra veemente passion d' animo; perciocchè le idee riscaldate da quella passione maggiormente si elettrizarono. E per questo i piccoli premii, e i leggerissimi onori, promessi a fanciulli grandemente vagliono a fargli ricordar delle cose, accendendo in loro la fiamma del desiderio. E chi potesse ritrovare tutte le maniere di elettrizare le idee, riducen-

Come si elettrizino le idee.

cendole poi a capi, e leggi generali, potrebbe comporre un' arte perfetta della memoria, la qual sarebbe grandemente utile non solo alla republica de' Filosofi, ma anche a quella de' smemorati. Io però la vado abbozzando, nè credo perdervi il tempo.

Prima che io finisca di dirvi della memoria, io voglio mostrarvi, o Madama, un' inganno, in cui sarete ancor voi, perciocchè vi sono tutti i dotti. Io me ne sono accorto, volendo ridurre gli effetti della memoria all' attrazione. L' inganno si è, che molti credono (seguendo in ciò l' opinione de' più gravi Filosofi) che la memoria sia una potenza dell' animo. Nel che errano grandemente a mio giudicio, poichè non nel numero delle potenze dovrebbon riporla, ma de gli abiti.

La memoria non è una potenza dell' anima.

La qual cosa si intenderà facilmente, purchè prima s' intenda, qual differenza passi tra potenza ed abito. Potenza dunque chiamasi quella facoltà, che l' uomo ha da natura, e non l' acquista per esercizio: come la facoltà del respirare, la qual non viene all' uomo a poco a poco, nè per esercizio; ma egli l' ha da natura, e quindi è, che non meglio respira un' uomo di trent' anni, che un bambino di quattro mesi. Abito poi chiamasi quella facoltà, alla quale essendo l' uomo da natura disposto, egli però non l' ha, se non l' acquista per esercizio, e a poco a poco; e così è l' arte del danzare, e del cavalcare, e le altre tutte.

Ora ciò posto chi non vede, che nascendo la memoria da una certa elettrizazion delle idee, nè elet-

E' un abito.

tri-

trizandosi queste se non per qualche uso ed esercizio di accoppiarsi insieme, ne segue, che essa non tra le potenze debba riporsi, ma tra gli abiti? Il che solo bastar può a riconoscer l' errore di quelli, i quali si credono, la memoria esser più grande ne' fanciulli, che ne gli uomini avanzati; quando all' incontrario questi hanno le idee vecchie, per più lungo uso, maggiormente elettrizate; e se alcune nuove ne ricevano, rimescolandole, e congiungendole con le vecchie, più facilmente le elettrizano. Ed io posso dire, che molto meno mi è costato apparar la lingua Spagnuola, che l' Italiana; sol perchè questa apparai da fanciullo; e allo studio di quella mi diedi, essendo già maturo.

Memoria maggiore ne gli uomini maturi, che ne' fanciulli.

Egli è il vero, che sono alcune idee, le quali grandissimamente per natura loro si attraggono, nè hanno per far ciò bisogno di esercizio alcuno; sicchè non pare, che in esse abbia luogo l' abito. E queste son quelle idee, di cui, come appresso vi mostrerò, si forman gli assiomi delle scienze. Ma per questo appunto la memoria non ha luogo ne gli assiomi. E chi dirà: io mi ricordo, che il tutto è maggior della parte: che il bene dee anteporsi al male: che una cosa medesima non può essere insieme, e non essere? Tali proposizioni le intendiamo noi sempre al bisogno, come le intendemmo la prima volta, che ci furono proposte; e abbiam di loro intelligenza più tosto, che memoria.

E già io vi ho condotto, o Madama, senza avvedermene, dalla considerazion delle idee, che semplicemente si apprendono, alla considerazione di quelle,

che

che insieme accoppiandosi formano le proposizioni, di cui si tessono i Discorsi. Io dunque seguirò l' ordine proposto, innoltrandomi a scoprire i più cupi nascondigli della dialettica; e so che voi, la qual siete una gran posseditrice di quest' arte, mel consentirete; e vorrete farmi cortesia in casa vostra.

Per cominciar adunque da' principii ultimi, voi sapete, che la proposizione si forma per congiungimento o per disgiungimento di due idee, l' una delle quali si chiama da i Logici soggetto, e l' altra attributo: come quando si dice: *Pietro è uomo*, dove l' idea di Pietro è il soggetto, e l' idea dell' uomo è l' attributo; e queste due idee si congiungono, perciocchè la proposizione afferma; e similmente quando si dice: *Pietro non è un' albero*, dove l' idea di Pietro è il soggetto, e l' idea dell' albero è l' attributo; e queste due idee si disgiungono, perciocchè la proposizion nega.

Come si formi la proposizione.

Ora qualsisia proposizione tanto più ci par vera, quanto più facilmente il soggetto si congiunge con l' attributo, se la proposizione è di quelle, che affermano; ovver si disgiunge, se la proposizione è di quelle, che negano. E questa maggiore, o minore facilità è l' unica ragione, onde noi conosciamo la proposizione esser vera, o non essere. Perchè il dire, che noi conosciamo la proposizione esser vera, allora quando veggiamo la cosa fuori delle nostre idee essere appunto tale, quale è nelle idee stesse; è una spiegazione del tutto vana, e insussistente; imperciocchè bisognerebbe, secondo una tale opinione, che noi potessimo

Onde si conosca la proposizione esser vera.

mo vedere quali sieno le cose fuori delle nostre idee; il che è impossibile, non veggendole noi mai naturalmente, se non inquanto ci sono dalle idee rappresentate. Io concedo dunque, che la verità della proposizione consiste bensì in questo, che la cosa fuori delle nostre idee sia appunto tale, quale è nelle idee stesse; ma dico bene, che noi non per altro ce ne accorgiamo, se non per la maggiore o minore facilità, che troviamo a congiungere, o a disgiungere il soggetto e l' attributo; poichè sentendo, che queste idee si congiungono, o si disgiungono così facilmente, giudichiamo, che ancor le cose, a cui son simili le idee, debbano far lo stesso.

E qui voi potete aver già compreso, quanto vaglia il principio dell' attrazione, anzi quanto pur sia necessario, a formar le proposizioni, e stabilire tutti gli umani giudicj; imperocchè se noi le formiamo per congiungimento, o disgiungimento di idee, e le conosciamo, e giudichiamo esser vere per la facilità maggiore o minore, che hanno esse idee a congiungersi, o a disgiungersi; donde può nascere questa maggiore o minore facilità se non da una forza attrattiva, qualunque siasi, per cui tali idee si attraggono più o meno? E qual' altra cagione può immaginarsene o più semplice, o più verisimile, o più comoda, o più generale di questa? Ma vegniamo di grazia a spiegar la cosa partitamente.

Il soggetto, e l'attributo si attraggono.

In primo luogo v' ha delle idee, le quali per la sola pienezza e perfezione dell' esser loro, si attraggo-

no

no con tanta forza, e con tanto impeto si vanno incontro l' una all' altra, che non potrebbe alcun' umano intelletto, per quanto sforzo vi facesse, impedirne il congiungimento. E queste son quelle, di cui si formano i principj delle scienze, che chiamansi assiomi. E così l' idea del bello, e l' idea dell' amabile, per la perfezione dell' esser loro, con tanta forza vincendevolmente si attraggono, che non può mente alcuna impedire, che non si congiungano, e non si abbraccino insieme formando una proposizione: *il bello è amabile*, la quale può esser presa per un principio nella morale.

Gli assiomi della scienza si formano per attrazione.

Formandosi così gli assiomi, facilissimamente si intende, come essi non nascano per argomentazione alcuna, e come sforzino l' intelletto ad acconsentir loro, e ad avergli per veri, e come sieno eterni, e necessarj, e immutabili, e d' ogni tempo, e d' ogni luogo. Che se la proposizione tanto più ci par vera, quanto più facilmente vengono a congiungersi quelle idee, che la compongono; ne viene di necessità, che congiungendosi insieme con una forza invincibile quelle idee, che compongon l' assioma, debba l' assioma parerci invincibilmente vero, nè possa l' animo contrastargli, nè metterlo in dubbio in conto alcuno. E perchè a qualunque tempo, o a qualunque luogo si vogliano per noi riferir quelle idee, di cui si forma l' assioma, pur le troviamo sempre e dapertutto attraersi d' un' istessa maniera, per ciò dee parerci, che l' assioma sia sempre, e dapertutto il medesimo, nè cangiar possa per cangiamento di luogo, o di tempo; anzi es-

Le proprietà degli assiomi nascono dall' attrazione.

sendo superiore al tempo ed al luogo, sia in certo modo eterno, e necessario, ed abbia quasi una forma di immensità. E queste cose tutte nascono dalla attrazione invincibile di quelle idee, che lo formano.

E di quì anche può facilmente conoscersi, perchè gli assiomi sieno solamente delle cose universalissime, come quando si dice: *ogni tutto è maggiore di qualunque sua parte: due cose eguali ad una terza sono altresì eguali tra loro*, ed altri, i quali, come si vede, versano intorno alle cose sommamente universali, e per ciò vagliono in tutte le categorie. Il che videro anche gli antichi; ma non ne intesero la ragione. E questa si è, perchè attraendosi tra loro le idee, come tutte le altre cose, più o meno, secondo la maggiore, o minor pienezza dell' esser loro, che vale a dire secondo la maggiore o minor perfezione, che in se contengono; ne viene, che le idee universali, le quali contengono una perfezione infinitamente maggiore delle idee particolari ed individue, debbano ancora attraersi infinitamente più, che queste non fanno. Il perchè non è da maravigliarsi, che gli assiomi si compongano di idee sommamente universali.

Sono altre idee poi meno generali, e però anche meno perfette, le quali naturalmente hanno una forza attrattiva assai debole, ma però se avvenga, che molte volte si accoppino insieme e si uniscano, ne acquistano una grandissima, e in certo modo si elettrizano. Di queste idee si formano le proposizioni probabili, cioè quelle proposizioni, delle quali potrebbe dubitar l'

Quali sieno le proposizioni probabili.

uomo,

uomo, se volesse; ma niuno o pochi vogliono, e la ragione si intende prestamente. Perchè quantunque le idee, che formano la proposizion probabile, si attraggan tra loro con assai forza; potrebbe tuttavia l' animo, facendo loro violenza, sospenderne il congiungimento, od anche del tutto impedirlo, e così o dubitare della proposizione, o anche negarla. Ma pochi sono, che vogliano fare una tal violenza alle idee del loro animo; ne si inducono a farla, se non vi sono stretti da qualche grave motivo.

Queste proposizioni probabili par, che sieno di due maniere; perciocchè n' ha di quelle, le cui idee si attraggono con moltissima forza, e per questo solo pajono tanto vere, che non se ne cerca pur la ragione; e queste posson chiamarsi i principj, ovvero gli assiomi della probabilità; n' ha poi dell' altre, le cui idee si attraggono con minor forza; delle quali, quantunque l' animo sia disposto a crederle, tuttavia ne cerca, e ne vuol la ragione. E non arriva a fidarsene del tutto, se non le prova con alcun Discorso, e passando d' un argomento in un' altro non le fa risalire fino a gli ultimi assiomi della probabilità.

Quali sieno gli assiomi della probabilità.

E tutte queste proposizioni probabili, o sieno quelle, che si provano con argomenti, o sieno quelle, che si assumono senza provarle, sono poste in una grandissima varietà. Il che avviene, perchè nascendo la probabilità di queste proposizioni da una elettrizazione di idee, e nascendo questa elettrizazione dall' uso di accoppiarle insieme, se tutti gli uomini si avvezzassero

La probabilità nasce da una elettrizazion delle idee.

ro ad accoppiar sempre le medesime idee, sarebbono le idee elettrizate appresso tutti sempre le medesime; e le proposizioni probabili sarebbono appresso tutti le medesime altresì; ma perchè altri si avvezzano ad accoppiare altre idee, e questo uso varia secondo la varietà non solo delle nazioni, e de i tempi, ma anche delle professioni bene spesso, e de gli ordini, per ciò variano ancora le proposizioni probabili, assumendosi da alcuni un principio, da altri un' altro; onde ne nasce turbamento, e discordia.

Necessità di trattare de gli assiomi della probabilità.

Il perchè grandemente mi maraviglio de i Logici, i quali avendo trattato con tanta diligenza de i principj della scienza, abbiano così poco insegnato de i principj della probabilità. Che se noi considereremo tutte le umane azioni, e quelle, per cui si acquistano le ricchezze e gli onori, e quelle, per cui si conserva la sanità, e quelle, per cui si dimostra virtù, e tutte le diliberazioni sì pubbliche, come private, noi le troveremo tutte fondarsi in probabilità; onde pare, che tanto maggiore studio dovrebbe porsi ne' principj della probabilità, che in quelli dell' evidenza, quanto quelli sono di un' uso incomparabilmente maggiore, che questi. Ed io credo, che molto si ingannino coloro, i quali pensano, che l' ingegno di un Giovane debba principalmente formarsi con la geometria, e con l' aritmetica; poichè queste scienze avvezzano bensì l' animo a i Discorsi evidenti e dimostrativi, ma per nulla lo dispongono a i probabili.

Geometria poco atta a formar l' ingegno de i Giovani.

Io non intendo quì di dar precetti di Logica, nè

di

di insegnare a maestri; dico bene, che qualunque volta uno prende a mostrar qualche cosa con un Discorso probabile, a me piacerebbe, che per principio, onde dedur gli argomenti, egli prendesse, non qualunque proposizion probabile nata da qualunque elettrizamento di idee, ma bensì alcuna di quelle, che son nate da un' elettrizamento comune a tutti gli uomini, o alla maggior parte. Perciocchè quelle proposizioni, che nascono da un' elettrizamento, il qual si usi accidentalmente o in una certa provincia, o in un certo secolo, o in un certo ordine, possono incantar bensì gli uomini di quella provincia, o di quel secolo, o di quell' ordine, ma non già persuader gli altri. E tali proposizioni, quando non si provino con argomenti, sono più tosto da mettersi tra i pregiudicii, che tra i principii. Nel che grandemente trascorrono a mio giudicio non solo gli Oratori, a quali si può perdonare per ragione della professione loro, ma anche i Filosofi, e quelli, che oggidì si chiamano Critici, e quelli molto più, che pretendono di spiegare gl' interessi de i Principi, e ridurre a sistema le pazzie de i gran Signori.

Quali proposizioni sieno da assumersi come assiomi ne' Discorsi probabili.

Ma fie bene, che io con alcune osservazioni vi mostri, come spesso da gli uomini si assumano quasi come principii quelle proposizioni, che son nate da un' elettrizamento di idee, non già comune, ma particolare e proprio di qualche nazione, o di qualche scuola, o di qualche età. Perchè siccome giova a i naviganti il sapere, ove sieno gli scogli, in cui si rom-

pe,

pe, e dove i porti, in cui ricovrarsi, così gioverà a i parlatori il sapere quali sieno le proposizioni, a cui appoggiandosi le più volte i Discorsi, o si sostengano, o rovinino.

Esempi di proposizioni malamente prese per assiomi.

Chi avesse detto, cento anni fa, che la natura a niun' effetto perviene, se prima non vi si accosta a poco a poco, e per infiniti gradi: che un corpo, messo in movimento, quanto a se, si moverà sempre: che un' infinito può esser minore di un' altro: che la natura è in tutte le cose semplicissima: che altra azione non può esser ne' corpi, se non quella del moversi localmente: chi, dico, avesse proposto tali cose, cent' anni fa, quanti contrasti avrebbe levato nelle scuole! E già intorno a molte di queste proposizioni sottilissimi argomenti furon proposti e per l' una parte, e per l' altra da gli scolastici. Ora però nelle scuole, e nelle dispute, tutti le tengon per certissime; non già perchè abbiano quegli argomenti esaminati, e con evidenza disciolti (che a ciò pur non pensano), ma perchè avvezzandosi a tali proposizioni, quantunque da prima le avessero per dubbiose, hanno poi cominciato a concepirle senza pena; e la comodità del concepirle gliele ha fatte parer vere. Io ho conosciuto alcuni, che non potendo da prima persuadersi i principj della geometria infinitesimale, se ne sono poi persuasi solo con avvezzarvisi ne i lor calcoli. Così l' uso ha servito lor di ragione.

Qual de gli antichi non dovea avere elettrizata l' idea dell' aria con l' idea della leggerezza? E chi di

loro

loro aspettava che gli si provasse con argomento l' aria esser leggera? E quanta pena hanno presa poi quei filosofi, i quali volendo persuadere che l' aria sia pesante, hanno dovuto, accoppiando e rimescolando in mille modi le idee dell' aria e del pesante, distrugger l' antica elettrizazione? I più de gli uomini hanno elettrizato l' idea della Luna e di qualunque altro pianeta con l' idea della solitudine; a quali par ridicolo chiunque sol mostri di dubitare, se sia nella Luna abitatore alcuno. Altri hanno elettrizato l' idea delle montagne, e delle valli con l' idea de gli uomini; e questi appena hanno scoperto nella Luna delle montagne e delle valli, che par loro di vedervi anche degli uomini. Nella quistione famosa del movimento della terra quanta parte hanno avuto gli elettrizamenti varii delle idee! Altri hanno per un lungo uso elettrizata l' idea della terra con l' idea della immobilità, e per questo solo par loro incredibile, che la terra si mova. Altri veggendo la terra lontana dal Sole tra il giro di Marte, e quel di Venere, ne fanno tosto un pianeta, ed avendo elettrizata l' idea del pianeta con l' idea della rotazione, non sanno più immaginarsi la terra se non rotantesi intorno al Sole. E questi tutti ben si credono di seguitar la ragione nelle loro opinioni; e non si accorgono, che altro non fanno se non seguitar l' uso.

Io potrei addurvi infiniti esempi di questo genere, se volessi entrare ora nelle comuni conversazioni, e ne più ornati congressi, ed esaminare i Discorsi anche de' più bei parlatori. Uno dice: le ricchezze sono spregevoli,

voli, perchè avendo poc' anzi scorso alcuni esempi, in cui le ricchezze han fatto vergogna al lor Signore, ha perciò congiunta l' idea delle ricchezze con l' idea dello spregevole. Un' altro al contrario avendo considerato alcuni casi, in cui le ricchezze fecero onore a chi le possedea, dice francamente essere le ricchezze molto pregevoli. Uno dice: bella cosa è il comandare. Un' altro dice: beato quello, che non ha altro da governare, se non se stesso. Uno dice: il mondo è stato sempre ad un modo. Un' altro dice: il mondo va di male in peggio. Uno dice: bisogna procurar l' opulenza al paese. Un' altro dice: niente è più nocevole ad un paese, che l' opulenza. Queste proposizioni, benchè tra loro contrarie, pur si dicono alle occasioni con molta approvazione de gli ascoltanti; e l' arte de i gran parlatori si è, di averne sempre all' ordine moltissime, sicchè servendosi or d' una, or d' altra, e ponendola, come principio del lor Discorso, dimostrano tutto ciò, che essi vogliono.

Nè crediate già, o Madama, che questo uso abbia luogo solamente nelle conversazioni oziose; che anzi entra ne' gabinetti de' grandissimi Re, e nelle più gravi e più importanti adunanze. Io mi trovai già in un consiglio di guerra, ove deliberandosi, se si dovea dar battaglia, o no; ed essendo state proposte molte ragioni per l' una parte, e per l' altra; nè essendo facile lo spedirsene; nulla più valse a persuadere il combattimento, che le parole di un' officiale, il qual levatosi in piè, *Signori*, disse, *non bisogna ricercar la*

cer-

certezza ne' fatti d' arme. E chi non sa, la Fortuna in tutte le cose esser padrona dell' esito? Combattiamo noi, e lasciamo a Costei quello, che è suo. Queste parole ed altre simili dette con grande audacia accesero gli animi di tutti, e furon cagione, che si desse una delle più sanguinose battaglie del nostro secolo. Se un' altro officiale di animo più posato avesse con gravità detto: *Signori, non bisogna nell' armi commettersi al caso. Le nostre deliberazioni debbon dipendere dalla ragione; nè dee darsi alla Fortuna, se non il meno, che si può.* Forse queste parole autorevolmente dette, averebbono impedito il combattimento, e risparmiata la vita a più di dieci mila uomini. Non dico nulla di me, a cui quella battaglia costò una gamba.

I genii e le inclinazioni, che si prendono, a gli ordini delle persone, alle sette, alle nazioni, nascono il più delle volte da certi giudicii formatisi in noi per qualche fortuito elettrizamento di idee. Uno ha veduto due o tre Inglesi, e gli ha trovati taciturni. In costui l' idea dell' Inglese s' è elettrizata con l' idea del taciturno per modo, che tosto che egli intende, uno essere Inglese, gli pare che debba essere taciturno; perciocchè l' un' idea tira a se l' altra. E in questo modo ognuno dice, il Francese esser leggero, l' Italiano serio, lo Spagnolo religioso, il Tartaro crudele, l' Americano semplice. Questi giudicii, quantunque molte volte veri, tuttavia nascono in noi per cagion leggera, e se si adoprano spesso ne i Discorsi, producono veementissime inclinazioni, le quali non che i Filoso-

losofi, turban talvolta le intere provincie, e le fan correre all' armi.

Utilità di questo abuso. Nè io nego già, che queste proposizioni nate per un' elettrizamento accidentale di idee, possano alcuna volta esser utili a sgombrar dalla mente de i pregiudicii; che a ciò talora è utile anco l' inganno. Dico solo, che esse non doverebbono giammai assumersi per principii a stabilire conchiusione alcuna. Un Monaco Benedettino, molto dotto, e di ottimo gusto nelle lettere, il quale avea visitate tutte le biblioteche della Francia, e della Germania per emendare una parentesi di San Cipriano, venne per lo stesso fine nel mio villaggio di San Clou a vedere alcuni codici antichi, che quì si conservano. Io ebbi la fortuna di parlar con lui, e trattenerlo lungamente sopra il mio sistema della attrazione delle idee; al quale egli, siccome a cosa nuova, e affatto strana, non potè mai accomodarsi. Partitosi poscia, ultimamente mi scrisse, che avendo egli pensato più volte a i ragionamenti tra noi stati, ed essendosi assuefatto a concepir le idee attraentisi, gli cominciava a parer verissimo tutto quello, che io gli aveva detto. Così egli con un poco di assuefazione, elettrizando le idee non prima elettrizate, tolse via l' impedimento, che gli nasceva dalla novità della cosa.

A chi sia da concedersi tale abuso. E similmente è da concedersi a gli oratori, e a tutti quelli, che vogliono persuadere le menti deboli, massimamente se hanno fretta, che derivin talvolta i lor Discorsi da principii popolari, ed incerti. Ma i Filoso-

losofi, che discorrono con maggior agio, e professano di rimovere ogni inganno, non doverebbono confidarsi a tali principii; anzi dovrebbono ogni lor conchiusione diligentemente derivare da quelle sole proposizioni, che, essendo nate da un' elettrizamento di idee comune a tutti, sono esse pure comuni; e di queste stesse farebbon bene a non fidarsi troppo, avendone sempre qualche sospetto e timore. Così farebbono i lor Discorsi più probabili; ne si vanterebbono, come sovente fanno, dell' evidenza in quelle cose, nelle quali appena hanno un picciol lume di probabilità.

Quali esser debbano i discorsi probabili in filosofia.

Ma già abbastanza vi ho spiegato, o Madama, come in noi si formino per attrazione i principii dell' evidenza, e della probabilità; vegniamo ora a dir brevemente della argomentazione, che è l' ultima parte della dottrina de i Logici. Della quale io crederò di aver detto abbastanza, quando vi avrò spiegato la natura del sillogismo; giacchè a questa sola specie di argomento riducono i Logici tutte le altre; il che forse fanno senza necessità; perchè l' argomento, che si deduce dall' esempio, e quello, che si forma per induzione, e quello, che si trae dall' autorità (il quale, che che molti ne dicano, val moltissimo appresso tutti) possono avere una certa lor forza a persuadere, ancorchè non sieno ridotti a sillogismo. Ma lasciamo per ora una quistione non tanto difficile, quanto inutile.

Egli è certo, che tutta la forza del sillogismo consiste in questo, che essendosi due idee accoppiate separatamente, l' una, e poi l' altra, con una terza, noi

In che sia posta la forza del sillogismo.

noi sentiamo, che esse si accoppiano poi tra loro anche senza quella terza. Il che come avvenga niuno ha mai saputo spiegar fino ad ora, ne renderne ragione alcuna. Proponghiamo di tutto questo un' esempio. S' accoppiino l' idea del bene, e l' idea della pazienza, separatamente l' una, e poi l' altra, con una terza idea, per esempio, con quella della virtù; e dicasi in primo luogo: *la virtù è bene*, e in secondo luogo: *la pazienza è virtù*. Chi è quello, il qual tosto non senta, le due idee della pazienza, e del bene, accoppiarsi insieme da se stesse; e tosto non dica: *dunque la pazienza è bene?* Nel che nascerà sillogismo. E questo fenomeno della mente, che ognuno prova e sente in se medesimo, come potrebbe egli succeder mai, se non fosse che la terza idea della virtù attraendo a se le due della pazienza, e del bene, ed applicandosi all' una, ed all' altra, comunicasse all' una ed all' altra una certa forza attrattiva, così che esse pure venisser poi ad attraersi vicendevolmente, e ad accoppiarsi da se stesse?

La forza del sillogismo nasce dall' attrazione.

Analogia tra i corpi elettrici, e le idee.

Egli non è necessario, che la elettricità delle idee sia in tutto e per tutto simile all' elettricità de i corpi; giacchè ne pure le elettricità de i corpi sono tutte simili tra loro; ad ogni modo le analogie, che vi si scoprono, son da notarsi diligentemente per metter più in chiaro le bellezze della natura. Voi sapete, che i corpi elettrici non solamente traggono a se altri corpi, ma di più ancora comunicano la forza attrattiva a quei corpi, cui traggono. Ora non vi par egli, che

lo

lo stesso avvenga a quella terza idea, di cui vi ho detto, la qual congiungendosi con due idee, le rende tali, che poi si congiungono da se medesime? Non è egli questo un comunicar loro una certa forza attrattiva?

Altra analogia.

Anzi siccome i corpi elettrici tirano a se altri corpi, ed altri ne respingono, e questa virtù pure comunicano; così lo stesso veggiam succedere nelle idee; onde ne nasce la divisione de' sillogismi in affermativi, e negativi. Poichè se la terza idea tira a se le altre due, comunicando ad ognuna la forza sua, farà, che esse pure tirinsi l' una l' altra, e si congiungano, onde ne nasca la conchiusione affermativa, come potete vedere nell' esempio sovraposto. Ma se la terza idea tirando a se l' una delle due, ed applicandosi ad essa, respinga l' altra, comunicherà a quella, a cui si applica, la forza sua, onde essa pure respingerà l' altra, e ne verrà la conchiusione negativa. Come se io dicessi: *la virtù non è un male: la pazienza è virtù*, ne verrebbe la conchiusione negativa: *dunque la pazienza non è male*. Perciocchè l' idea della virtù ha forza di respinger da se l' idea del male; ed applicandosi all' idea della pazienza le comunica la forza istessa.

Regole del sillogismo dedotte dall' attrazione.

Donde potete facilmente raccogliere, che alla formazione del sillogismo tre proposizioni si ricercano e tre idee; che l' una di queste tre idee, entrando nelle due proposizioni antecedenti, non ha mai luogo nella conchiusione; e che la conchiusione bisogna, che affermi, se amendue le proposizioni antecedenti afferma-

no;

no ; e neghi , se l' una di quelle afferma e l' altra nega . E così pure senza fatica niuna raccoglierete dal principio dell' attrazione le altre regole, che con tanta sottigliezza trovate furono da Aristotele ; delle quali mi tacerò, per non levarvi il piacere di dedurle voi per voi stessa .

Question logica sciolta col principio dell' attrazione.

Non tralascerò già d' una quistione, stata una volta famosa tra i dialettici, la quale sciogliendosi per la elettricità delle idee con maravigliosa facilità, potrà forse servir d' esempio a scioglierne molte altre all' istesso modo . E' stata quistione grandissima tra i Logici, se nel sillogismo già formato possa dirsi, la conchiusione essere egualmente certa, che le due proposizioni antecedenti; parendo ad alcuni, che non possa ; perciocchè la conchiusione non è certa se non per la certezza delle proposizioni antecedenti ; onde pare, che queste debbano aversi per più certe , che quella . Altri poi hanno creduto, che questa opinione possa recar troppo danno all' umano Discorso ; perchè se la conchiusione di un sillogismo si prenda per antecedente di un' altro, e così per una lunga serie di sillogismi dalla prima conchiusione si venga alla seconda , e dalla seconda alla terza , e così di mano in mano ; bisognerà , secondo la detta opinione, che la certezza in tutte queste conchiusioni si vada sempre egualmente sminuendo ; e dopo una serie di non so quanti sillogismi arrivi finalmente a disperdersi del tutto , e ad esser nulla . Nè potran gli Uomini , nè i Geometri pure , produr molto in lungo le loro argomentazioni senza un gran ti-

more

more di perdere per questo stesso ogni certezza.

Ma se noi considereremo la natura della elettricità, da cui dipende tutta la forza del sillogismo; facilmente ci spediremo da una tal quistione. Imperocchè noi veggiamo l' elettricità essere di tal fatta, che quando un corpo la comunica, o più tosto l' eccita in un' altro, ella non è men grande, nè meno efficace in questo, che in quello. Lo stesso dee credersi, che avvenga nelle idee. E così quando nelle due proposizioni antecedenti del sillogismo una terza idea attrae a se le altre due, e le elettriza, queste due elettrizate acquistano un' egual forza, e non meno si attraggon tra loro di quel, che fossero attratte da quella terza. E quindi è, che la conchiusione non è men certa delle due antecedenti; e se passando da questa conchiusione ad un' altra, e quindi ad un' altra, ne tesseremo una catena lunga a piacer nostro, la stessa elettricità ci accompagnerà per tutto, e la stessa certezza. Posson dunque animosamente procedere i Geometri quanto vogliono per quei lunghissimi spazj delle loro dimostrazioni, senza timore di perder mai punto della loro evidenza. Nè io certamente credo, che l' ultima proposizione per lor trovata sia meno certa della prima, anzi di quegli assiomi medesimi, da cui tutte derivano.

Dopo tutte queste cose io credo bene, o Madama, che voi sarete persuasa, che la forza attrattiva così regna nelle idee dell' animo, come ne' corpi; poichè siccome ne' corpi si osservano tutto il dì de i congiungimenti, e de i disgiungimenti, che ad altra cau-

L' attrazione è universale.

sa non possono riferirsi, così pure succede nelle idee; nè il principio dell' attrazione è meno semplice, o meno comodo nelle idee di quel, che siasi ne' corpi. Ma che direte voi, se io vi farò vedere questa stessa forza attrattiva essere non solamente tra corpi, e corpi, e tra spiriti, e spiriti, ma anche vicendevolmente tra spiriti e corpi? Se io vi mostrerò, essere una certa maravigliosa attrazione, per cui le soprannaturali cose si attraggon tra loro, attraendo a se talvolta le naturali eziandio, e rendendole esse pure in certo modo soprannaturali? (*) Se io vi mostrerò, essere in Dio stesso una infinita, e perfettissima attrazione, di cui tutte le altre attrazioni non sono che un' imitazion leggerissima, ed un' ombra? Se da questo principio dell' attrazione io dedurrò un' argomento dell' esistenza di Dio tanto chiaro, da far tacere qualunque Ateo? (*) Se io vi spiegherò chiarissimamente l' union dell' anima e del corpo, che fino ad ora è stata creduta da molti inesplicabile alla Filosofia? (*) Quando io vi avrò dimostrate queste cose, il che farò nel restante del mio trattato, avrete voi più difficoltà niuna a concedermi, che l' attrazione, non che ne i corpi, ma regni universalmente in tutte le cose? E che quello, che ne ha leggermente veduto il gran Newton, altro non sia, che una piccolissima parte di quello, che può vedersene? Ma prima di proceder più oltre, fia bene, che io dilegui tre objezioni; le quali mi sono state fatte da varie persone, con le quali ho comunicato talvolta sopra il mio sistema. In

(*) Annotazione II. (*) Annotazione III. (*) Annotazione IV.

In primo luogo alcuni al solo udirmi dire, che le idee dell' animo abbiano tra loro la forza di attraersi, si son turbati, temendo, che io, dicendo questo, venga a render corporee le idee dell' animo, e per conseguente anche l' animo stesso.

Objezione prima contra la forza attrattiva delle idee.

Altri poi ragionando più sottilmente, e tra questi quel dottissimo Monaco, di cui sopra vi ho raccontato, mi hanno opposto, che essendo la forza attrattiva un principio, per cui le cose lontane si avvicinano, o le vicine si allontanano, pare non possa aver luogo, se non dove abbia luogo la lunghezza, e l' intervallo di qualche spazio; e però non avendo le idee dell' animo questi intervalli tra loro, nè essendo disgiunte per alcuno spazio, non potere in esse aver luogo la attrazione.

Objezione seconda.

La terza objezione è di quelli, che veramente non negano alcuna delle mie sentenze, ma più tosto si ridon di tutte; e van dicendo, che quando io dico, aver le idee una forza attrattiva, questo altro non è, se non dire, che esse hanno alcun principio, per cui si compongono insieme, o si scompongono; il che è stato detto da tutti i Filosofi. Par dunque loro, che io altro non faccia, che cangiar vocaboli, di nulla promovendo la scienza delle cose.

Objezione terza.

Io risponderò brevemente a tutte e tre queste objezioni, e prima alla prima. E in verità io non veggo, come possa temersi, che io renda corporee le idee dell' animo, attribuendo loro la forza attrattiva; perchè se noi considereremo il fonte e l' origine di ques-

Risposta alla prima objezione.

ta forza, che è senza dubbio la pienezza dell' essere, qual ragion v' ha, che debba ella esser più tosto propria delle corporee cose, che delle spirituali? Anzi pare, che tanto più a queste debba convenire, che a quelle, quanto queste hanno maggior pienezza di essere, che quelle. Nè so vedere, perchè attribuendo io questa forza alli spiriti, debba temersi, ch' io venga a render li spiriti corporei; e non debba similmente temersi, che attribuendola i Fisici a i corpi, vengano essi a rendere i corpi spirituali.

Ma lasciando ogni sottigliezza da parte, chi non sa, che quantunque i corpi, e gli spiriti sieno due nature affatto diverse, possono però avere, ed hanno delle proprietà comuni? I corpi sono creati, dipendenti, limitati; e gli spiriti altresì lo sono. Agiscono i corpi; agiscono ancora gli spiriti. I corpi stanno da se, come sostanze; e gli spiriti ancora. Il numero si trova così ne gli uni, come ne gli altri; e la similitudine, e l' uguaglianza, e tutte le altre proporzioni, che si ritrovan ne' corpi, si ritrovano ancor ne gli spiriti. Il che se è vero, come è verissimo, perchè non potrà la forza attrattiva essere essa pure una proprietà comunissima, la qual convenga ad amendue i generi, così che nè attribuendola a i corpi s' abbia da dir per questo, che essi si rendano spirituali, nè attribuendola agli spiriti s' abbia da dir per questo, che essi si rendan corporei? Imperocchè sono certe qualità tanto universali, e tanto nobili, che gli spiriti non si sdegnan di averle, quantunque anche i corpi ne partecipino.

E per

E per vero dire se noi riguarderemo tutte le appartenenze o qualità de' corpi, niuna ne troveremo più nobile, nè che più si accosti alla natura spirituale, che l' attrazione; la qual attrazione partendosi dal corpo attraente, si spande all' intorno, e scorre per tutto, eziandio per li spazii vuoti, per dove non scorre materia niuna; il che abbastanza fa vedere, che ella non può consistere in materia. Che diremo della infinita celerità sua, per cui in un istante corre tutti gli spazii? Imperocchè se ella si propagasse successivamente, chi potrebbe assicurarne, che ella conservasse per tutto la medesima velocità; e che non rimanessero tuttavia de i luoghi nella natura, dove non per anche fosse giunta la forza attrattiva o del Sole, o delle Stelle? E pure qual Newtoniano è stato mai, che ciò tema? Chi s' è immaginato giammai, che i Pianeti, come furon creati da Dio, non tosto si attraessero, ma dovessero aspettar qualche tempo, tanto che l' attrazione dell' uno giungesse all' altro? A questo si aggiunge, che la attrazione non è trattenuta da verun corpo, che le si opponga, anzi gli trapassa tutti, e gli penetra, senza nè rompersi, nè piegarsi, nè perdersi, nè sminuirsi; se già non vogliam dire, che il Sole per l' interposizion della terra attragga la Luna meno di quel, che farebbe, se la terra non vi fosse interposta; la qual cosa chi è mai, che la dica? E che è questo, che comunemente si insegna, che l' azione dell' attraente diviene azione dell' attratto; sicchè non può un corpo tirarne a se un' altro, senza che questo per la medesi-

desima azione tiri a se lui? Onde è paruto a molti, che la azione dell' attrarre non debba intendersi nè nell' un corpo, nè nell' altro; ma posta quasi tra amendue nel centro di gravità, cioè in quel luogo, dove non è materia niuna. Io sarei troppo lungo se volessi raccoglier quì tutti i pregi, e tutte le nobiltà della attrazione; e far vedere quanto ella si scosti dalla natura del corpo, e sia quasi un mezzo tra la materia, e lo spirito. Ma se ella scorre in un' istante tutti gli spazj, se penetra liberamente tutti i corpi, se non consiste in materia, qual cosa le manca per esser degna delli spiriti? E chi potrà con ragione accusarmi, che io renda corporee le idee dell' animo, per questo che io loro attribuisco un' azione cotanto nobile, e maravigliosa?

Risposta alla seconda objezione.

Vengo alla seconda objezione, che è di quelli, i quali non trovando distanza di luogo tra le idee, negano poter essere in loro una forza attrattiva, per cui si accostino l' una all' altra, e si congiungano; o si disgiungano l' una dall' altra, e si allontanino. Ed io certamente concedo loro, che non è, nè può essere distanza alcuna di luogo tra le idee dell' animo, le quali non occupan luogo per conto niuno, e sono fuori e indipendenti d' ogni luogo. Ma pure quantunque così sia, chi è che non dica, alcune idee unirsi, e disunirsi; congiungersi, e separarsi? Ed io so bene, che quelli, che così dicono, intendono di usar metafore; ma non però vogliono, che tali metafore sieno vuote di ogni senso; anzi vogliono, che per esse si intenda,

suc-

succedere nelle idee qualche cosa analoga a ciò, che succede ne i corpi, quando questi si congiungono, o si disgiungono. Se una tale analogia non intendessero, non userebbono quelle metafore. Ora se le idee hanno pure certi loro congiungimenti, e certi loro disgiungimenti analoghi a quelli de i corpi, quantunque non cada in esse distanza alcuna di luogo; perchè non potranno similmente avere una forza attrattiva analoga alla forza attrattiva de i corpi? o più tosto perchè non debbono averla? Così che regni per tutto una certa analogia, e maggiormente risplenda la semplicità della natura.

Risposta alla terza objezione.

Passo ora a quelli, i quali più tosto che confutare il mio sistema, se ne burlano; imperocchè, sapendosi da qualunque Filosofo aver le idee un certo loro principio, per cui possan congiungersi, o disgiungersi; ed essendo ancora questo principio oscuro, e indeterminato; par loro, che se io non lo spiego, nè lo determino, e solamente gl' impongo il nome di forza attrattiva, altro non faccia, che introdurre un nuovo vocabolo, senza promover punto la cognizion della cosa. E questi in verità mi fanno ridere. Nè so vedere per qual cagione non potessero similmente burlarsi anche del Newton. Il quale quando ha detto, che il peso de' corpi altro non è, che un principio, per cui essi si sforzano di accostarsi alla terra, e questo principio ha nominato attrazione, l' ha egli spiegato per ciò? ha egli determinato in che consista? Non già. Anzi non ha pure avuto in animo di voler farlo: Dirassi e-

gli

gli dunque, che il Newton non d' altro abbia accresciuta la filosofia, che d' un vocabolo, senza promover punto la cognizion della cosa?

Ma io veggo, che a persuadere certuni, bisogna cominciar d' alto, e levar loro di testa alcuni pregiudicj. Io dico dunque, che in due maniere può un Filosofo accrescere e promovere la cognizione di una qualità, o di un principio, che a lui sia proposto, oscuro, e indeterminato. La prima si è di spiegare la qualità stessa, e determinare, in che ella consista. La seconda si è di estenderla a più cose, e lasciandola così oscura, e così indeterminata, com' è, farla valere in molti casi, in cui non si credea punto, che valesse. Di queste due maniere la prima tentata fu dal Des-Cartes, il quale essendovi poco felicemente riuscito, ha levata la speranza a tutti gli altri. La seconda è seguita con più fortuna dal Newton, il quale senza spiegare in che consista la gravità, che egli chiama attrazione, pur fa vedere, che ella regna in tutti i corpi, anche in quelli, in cui meno si credea. Così dimostra, che quel principio, che fa cadere i sassi all' in giù, qualunque egli siasi, è quel medesimo, per cui si volgono i Pianeti intorno al Sole, e per cui si raggirano i satelliti intorno a i Pianeti, e per cui forma la Luna i suoi giri, e per cui tengono le Comete i lor gran corsi (*). Chi ha potuto scoprir questo, e dare un estension così vasta all' attrazione, parmi bene, che abbia arricchita la Filosofia d' altro che d' un vocabolo. Che se il Newton ha pur fatto qualche cosa,

(*) Annotazione V.

sa, estendendo la attrazione a i Pianeti, e alle Comete, quanto più dovrà parere, che abbia fatto colui, il quale l' abbia estesa, non che a i corpi tutti, ma anche alle idee, et a gli spiriti? E se l' avere scoperta la forza attrattiva ne i Pianeti ha fatto animo a molti, sicchè variandone le leggi, e mutandola a piacer loro, la fanno valer per tutto, onde anche i Chimici voglion servirsene a spiegare, come si facciano le soluzioni, e ne seguano le precipitazioni; per qual cagione avendola noi scoperta nelle idee, non l' adopreremo noi pure a spiegare, come si facciano gli assiomi, e ne seguano i sillogismi? E ciò facendosi, chi potrà dire, che solo si introducan vocaboli, e non si promovano i comodi delle scienze?

ANNOTAZIONE I.

L' Autore, quantunque assegnasse a tutti i corpi la forza attrattiva, pure nel modo di assegnarla si allontanava di molto dal Newton: La sua sentenza dunque era questa. Tutti gl' infiniti corpicciuoli, che al Mondo sono, nella distanza minima, cioè nel contatto, esercitano una forza attrattiva proporzionale alla quantità della materia, che ognuno in se contiene. Questa forza spandendosi lungi dal corpicciuolo, si va poi sminuendo di mano in mano; ma non in tutti secondo la medesima legge. In altri si sminuisce a misura, che cresce la distanza. In altri a misura, che cresce il quadrato d' essa distanza. In altri a misura, che cresce il cubo o il cubo del cubo, o che so io: E così sono infinite leggi di sminuimento tra loro diverse; ed a ciascuna legge un infinito numero di corpicciuoli corrisponde. Dicea l' Autore, che il mettere una sola maniera di sminuimento in tutta la materia non conveniva all' inclinazione della natura; la quale in ogni qualità tende all' infinito; e come i colori nella luce variano per infiniti gradi, ed ha infiniti raggi in ciascun grado; così la forza attrattiva varia per infinite leggi, ed ha infiniti corpicciuoli corrispondenti a ciascuna legge.

E quindi, secondo lui la forza attrattiva, che un corpo sensibile spande lungi da se, non è semplice, nè omogenea; ma composta di tutte quelle forze, che si spandono da i corpicciuoli, de' quali è composto il corpo sensibile; e la legge, secondo cui si sminuisce la forza di

tut-

tutto il corpo, risulta da tutte le varie leggi, secondo cui si sminuiscon le forze de' corpicciuoli; laonde secondo che è vario il genere e la positura de' corpicciuoli componenti (e può esser vario in infinite maniere), varia ancora è la legge, secondo cui propagandosi viene di mano in mano a sminuirsi la forza del corpo composto. Però se la forza attrattiva, osservata nel Sole, si va sminuendo a misura, che crescono i quadrati delle distanze, non è ciò, perchè questa sia una legge comune a tutta la materia; ma più tosto perchè i varii ed infiniti corpicciuoli, che compongono il Sole, sono di un certo genere, ed hanno una certa disposizione, da cui risulta una tal legge. E la medesima legge può risultare da infinite, e varie combinazioni di corpicciuoli; onde ne viene, che moltissimi corpi, anche tra loro diversi, possano attrarre i corpi lontani secondo quella medesima legge, secondo cui gli attrae il Sole; ma non è in alcun modo necessario, che ciò segua in tutti. Chi sa con che legge attrae un legno, un marmo, un ferro?

Con ciò l' Autore riduceva l' elettricità all' attrazion comune; perchè sebbene la forza attrattiva de' corpi elettrici si spande da essi, e si sminuisce secondo varie e diversissime leggi; tutte però provengono dalla diversa mescolanza de' corpicciuoli, che compongono ciascun corpo elettrico. Come alcuni corpicciuoli tirano a se, ed altri respingon da se, così può avvenire, che gli uni e gli altri sieno mescolati e disposti in un corpo per modo, che quelli distruggano l' azion di questi, e questi l' azion di quelli, onde nè attrazione, nè repulsione alcuna ne pro-

venga. Il moto, che nasce per fregamento, o per calore, potrebbe far sì, che cangiata la positura de' corpicciuoli, ed anche dissipatine molti, prevalesse ora l' attrazione, ora la repulsione, come si vede succedere ne' corpi elettrici. Per altro si ridea l' Autore di coloro, che cercano la cagione della elettricità, non essendo ella niente più da cercarsi, che la cagione della comune attrazione. Questo sistema quantunque paja così ricercato, e l' Autor nostro certamente se lo fabbricasse da se, egli però non fu il primo a pensarlo; sapendosi, che un certo Irlandese, per nome Gioanni Kuck, l' avea spiegato in una sua lettera, che ebbe grande applauso in Inghilterra, e se fosse tradotta in altre lingue, basterebbe da se sola, come a me scrisse un Lord di quel regno, a rendere immortale il nome Kuck. Pare, che la natura abbia assegnato certi tempi all' invenzion de i sistemi, giunti i quali tempi non uno solo, ma molti s' avvengono a trovar la stessa cosa.

ANNOTAZIONE II.

Quantunque le soprannaturali cose non sieno soggette alle leggi della natura, e per questo soprannaturali si chiamano, ad ogni modo, secondo che era opinion dell' Autore, si attraggono anch' esse tra loro, e talvolta traggono a se anche le naturali, rendendole con questo in certa maniera soprannaturali; e ciò massimamente spiegava egli nella Grazia efficace, che tira a se l' Anima; benchè la tiri d' una maniera diversissima da quel-

quella, con cui si tirano vicendevolmente i corpi. Spiegando questa diversità in una lettera scritta a Mademoiselle Sckiker dice così. L' attrazione nelle cose naturali, per esempio nel Sole, e nella terra, è mutua e vicendevole in due maniere. La prima maniera si è, perchè il Sole con una azion sua tira a se la terra, e la terra con un' altra azion sua tira a se il Sole. La seconda maniera si è, perchè l' azion del Sole diviene azion della terra, e similmente l' azion della terra diviene azion del Sole; e questa è la ragione, perchè la forza, e l' azione, che tira il Sole verso la terra, è eguale alla forza, ed all' azione, che tira la terra verso il Sole. Ora l' attrazione, per cui la Grazia efficace tira a se l' Anima, non può esser mutua in nessuna di queste due maniere; perciocchè la Grazia attrae bensì l' Anima con una certa azion sua; ma l' Anima non ha alcuna azion sua, per cui tiri a se la Grazia. E' dunque mutua solo per questo, perchè la Grazia agisce, facendo agir l' Anima, così che l' azion della Grazia diviene azion dell' Anima. Nella attrazion dunque del Sole, e della terra il principio della azione è parte nel Sole, e parte nella terra; nell' attrazione della Grazia e dell' Anima il principio è tutto nella Grazia; quantunque la Grazia agisca nell' Anima per modo, che l' Anima agisce essa pure.

ANNOTAZIONE III.

A provare l' esistenza di Dio col principio dell' attrazione procedeva l' Autore in questo modo: Posto il prin-

principio dell' attrazione non possono intendersi le perfezioni senza intendere ancora, che tutte si attraggano; e questa attrazione, la qual risulta dalle attrazioni delle perfezioni tutte, non può non essere una attrazion perfettissima, e che tenda a un congiungimento perfettissimo. Ora il perfettissimo congiungimento è posto nella identità, o vogliam dire immedesimazione. Bisogna dunque intendere, che le perfezioni tutte si rendono una cosa medesima, e constituiscono un' esser solo, il quale è Dio; a cui però non può mancare la somma pienezza dell' essere. Di quì l' Autore passava a difinir Dio (quantunque di vera e propria difinizione difinir non si possa) dicendo lui essere il perfettissimo attraente: e dimostrava, non poter' esserci, che un Dio solo; perchè quand' anche se ne volessero suppor molti, questi molti attraendosi perfettissimamente, si immedesimerebbono, e si renderebbono un Dio solo.

ANNOTAZIONE IV.

Pretendea l' Autore, che l' union dell' anima e del corpo consistesse in una mutua attrazione di queste due sostanze. Di quì traea la diffinizione dell' anima, dicendo, essa essere uno spirito, che naturalmente tira a se un certo corpo. E rideasi della difinizione, che ne danno alcuni, i quali dicono, esser l' anima uno spirito destinato da Dio a starsi unito ad un corpo. Perciocchè con questo niente spiegano la natura di lei; nè la distinguon da gli Angeli, se non per una destinazione, che le è

estrin-

estrinseca; quasi che senza tale destinazione le anime, e gli Angeli fossero d' una specie medesima. Finendo per alcun' accidente l esercizio dell' attrazione, che è tra l' anima, e il corpo, l' uomo muore; nè a questo è necessario alcun movimento locale dell' anima. Così giudicava l' Autore.

ANNOTAZIONE V.

Ancorchè l' Autore trattando della attrazion delle idee non abbia voluto entrare in disputa sopra le Comete, ad ogni modo sappiamo, che intorno a questi corpi celesti egli si allontanava assai dal sentimento del Newton. Pretendeva egli, che il più delle Comete sieno non già attratte dal Sole, ma piuttosto cacciate e respinte da qualche stella; laonde le facea volgere non già per parabole, o per ellissi, ma per ipperbole; e però si rideva di quelli, che stanno aspettando il lor ritorno. Dicea, che quella materia, la quale per la forza ripulsiva fugge dalle stelle, va errando per li spazii celesti, ed unendosi talora in qualche maggior copia, si accende, e diviene Cometa; la qual Cometa poi avendo corso un gran tratto di ipperbola, svanisce di nuovo, e si dissipa. Il dire, che le orbite delle Comete sieno dell' istessa specie, che le orbite dei Pianeti, e quindi conchiudere, che le Comete sieno dello stesso genere, che i Pianeti, è, secondo che l' Autore credea, un argomento vanissimo; perchè quand' anche si volesse, che l' ipperbola, e l' ellisse fossero curve dell' istessa specie; chi non sa, che qualunque corpo,

di qualunque genere egli sia, gittato nelli spazii vuoti del cielo, dee per l' attrazione, o per la repulsione di qualche stella descrivere un ellisse, o un iperbola? Alquanti mesi prima di morire avea preso a calcolare i movimenti d' una Cometa osservata nel passato secolo dal Cassini; e parendogli, che ella si movesse per un piano, in cui cade la stella K di Perseo, e supponendo, che ella fosse cacciata dalla forza repulsiva di quel K, trovava i suoi calcoli molto conformi alle osservazioni. Siccome poi credea, che le Comete si formino di esalazioni cacciate non sol da i Pianeti, ma anche dalla terra, così persuadevasi, che qualor si veggano in poco tempo molte Comete non da noi lontanissime, sia lecito il supporre, che la terra in quel tempo siasi sgravata di molti haliti, onde ne venga sterilità, o fecondità alle campagne; e lusingavasi, che facendo una lunga serie di osservazioni possano anche gli uomini trarne indicj e presagi più certi, e così ridur le Comete a uso dell' agricultura.

FRAG-

FRAGMENTI VARII

SOPRA

LA FORZA ATTRATTIVA

DELLE COSE CHE NON SONO.

So, che Madamigella di Grignì ride di certe nostre opinioni. Io le perdono, perchè ride con grazia. Non le leviamo quest' ornamento. Ben torno a dirvi, che noi non possiamo intendere le cose, che non sono, senza dar loro un certo essere, per cui le distinguiamo, non che dal nulla, ma anche dall' altre cose. Quando voi dite: *albero che non è;* voi date a quella cosa, cui dite non essere, l' esser d' albero; nè direste in quella vece: *pesce che non è*: *sasso che non è;* volendo pure, che quello, che non è, sia un' albero. Voi dunque gli date un certo esser d' albero, e lo distinguete dall' altre cose, e dal nulla.

Come abbiano un certo essere le cose che non sono.

Quante n' ha di queste cose, che si dicon non essere, e nello stesso tempo si attribuisce loro un qualche essere? Vedete le cose passate, che tutti dicon non essere, per questo appunto, perchè son passate. Error grandissimo; perchè se non fossero a qualche modo, non sarebbono ne pur passate. Ben dicea Cicerone a colui, che argomentava: *i morti non sono, e però son miseri*, ed egli rispondea: *son miseri, dunque sono*. Così

Le cose passate hanno un loro essere.

sì dovremo dir noi: son passate, dunque sono. Non dico, che siano di quell' essere, che son le cose presenti; ma certo sono di qualche essere, che le distingue dalle non passate. La gran spedizione d' Annibale non è ora, come se stata non fosse mai; ed ha qualche cosa di più, che non hanno le spedizioni, che mai non furono.

Anche le future. Lo stesso può dirsi delle cose future. Chi dirà, che la guerra presente, quaranta anni fa, quando era futura, fosse così appunto, come le guerre, che non sono, ne mai saranno? Le quali non avrebbon potuto chiamarsi future per niun modo; e questa potea. Hanno dunque le cose future anch' esse un certo lor essere, benchè diverso da quello delle presenti e delle passate. Se io non temessi di far rider troppo Madamigella, vorrei dirle, che ella, benchè nol sappia, è stata, ed è, e sarà sempre in qualche modo, ora futura, ora presente, ed ora passata, secondo una certa relazione ch' ell' ha al tempo, della qual relazione se si spogliasse, troverebbesi fuori del tempo nella pura, e semplice eternità. Ma io temo, che all' udirmi riderebbe troppo, ne mi crederebbe.

Anche le possibili. Lasciando stare le sottigliezze, quanto è chiaro, che le cose possibili hanno un certo lor essere? Ne vale il dire: *posson essere, ma non sono*; perchè se posson essere, già sono in qualche modo; e non sono affatto nulla. Anzi se io dimanderò, le cose possibili, in quanto sono possibili, quali sieno, dirà ognuno, esser elleno eterne, immutabili, necessarie. Vedete, se

ques-

queste proprietà si darebbono al nulla, o ad un fantasma della nostra mente. Dite dunque a Madamigella di Grignì, che ella è stata sempre tra le Damigelle possibili; assicurandola, ch' ella era così bella tra quelle, com' è ora tra le esistenti. Vediamo, se vorrà ridere anche a questo.

Io però conchiudo a questo modo. S' egli è vero, che tutte le cose attraggono secondo la pienezza dell' esser loro, d' onde segue, che i corpi attrar debbono secondo la loro massa (come io ho dimostrato nella mia grande Opera dell' Attrazione Universale), bisogna ben dire, che avendo le cose passate, e le future, e le possibili un certo lor essere, abbiano ancora una certa lor forza attrattiva. Ma di ciò parleremo altra volta con maggior comodo.

Tutte sono attraenti.

I più de gli uomini hanno il pensiero così fitto nella materia, che non credono, possa trovarsi altro essere se non quello, che essi trovano nella materia; e quindi è, che presentandosi alla lor mente alcuna cosa, in cui non trovino quell' essere, che son soliti di ritrovare nella materia, par loro, che quella cosa non abbia niun' essere, e affatto non sia. Io non posso perdonare a' Filosofi, che tenendo l' animo rivolto sempre alla materia, accrescono il pregiudicio. Se volessero qualche volta allontanarsi alcun poco da i sensi, facilmente si accorgerebbero, quante foggie di essere si trovino diversissime tra loro, e diversissime dall' essere della materia. Quanto è diverso quell' essere,

L' essere è di diverse maniere.

che ognuno attribuisce allo spazio, da quello, che ognuno attribuisce al tempo, e da quello, che ognuno attribuisce a un marmo? Chi sarà mai, che rivolgendo, comunque si voglia, e modificando uno spazio si lusinghi di formarne un tempo; e rivolgendo e modificando un tempo, si lusinghi di formarne uno spazio, o una statua? Tanto son queste cose diverse tra loro, non solo quanto a i modi, ma anche nello stesso lor essere. E quindi niuno uomo savio dee maravigliarsi, se i modi abbiano un loro essere diversissimo dall' essere di quella sostanza, di cui son modi, e similmente le relazioni dall' essere di quelle cose, che l' una all' altra si riferiscono; che niuno certamente, mettendo insieme quanti modi, e quante relazioni si voglia, e comunque si voglia, crederà poter comporne una banca; perciocchè sono esseri d' altro genere. E così d' altro genere son gli esseri delle cose passate, delle presenti, delle future, delle possibili. Io parlava di queste cose, non ha gran tempo, col Dottore Hurlick, che voi ben conoscete, il qual venne a vedermi con un' altro Inglese; ed io argomentava, che, non che i corpi, ma tutte le cose, che hanno un qualche essere, debbano attrarre. Hurlick, come uomo informato, e di chiaro ingegno, mostrò di esserne contento. L' altro Inglese di me si rise; ed io lo compatii.

Egli pare, o Madama che voi abbiate parlato col Dottore Hurlick, scrivendomi quelle istesse cose, che

egli

egli mi disse uno de' passati giorni : cioè che lo spazio, come anche il tempo, non può attrarre i corpi, essendo che ogni spazio, ed ogni tempo è egualmente disposto a ricevere qualunque corpo, e però pare, che niuno ne attragga. Voi volete, che io risponda a questa ragione. Per obbedirvi meglio farò anche più, e vi mostrerò prima, che gli spazj si attraggon tra loro, e poi che attraggono anche i corpi; e dirò dello spazio quello, che voi potrete facilissimamente accomodare anche al tempo. Sebbene che gli spazj si attraggan tra loro, egli mi par cosa tanto chiara, che io temo che al solo proporla, voi mi avrete già prevenuto. Qual adesione o congiungimento può concepirsi maggiore di quello, che ha qualsivoglia spazio con gli spazj, che a lui son d'intorno? da' quali noi nol potremmo disgiungere, nè distaccare giammai, per quanto vi ci sforzassimo; nè col pensier pure. Tanta nè così forte adesione voi non troverete ne' corpi; i quali però congiungendosi, com' e' fanno, nè trovandosi altra ragione di quel loro congiungimento, diciamo, che essi vicendevolmente si attraggono. Io non so, perchè non debba dirsi lo stesso ancor degli spazj; anzi tanto più degli spazj, che de' corpi, quanto è più forte l'adesion loro, che quella de' corpi; ed è più difficile assegnarne altra ragione, che la attrazione. Dirà forse alcuno: qualsivoglia corpo tira a se non solo i corpi a lui vicini, ma eziandio i lontanissimi, i quali, quanto a se, a lui si accosterebbono fino a toccarlo, se la interposizione de' corpi intermedii

Tutti gli spazj si attraggon tra loro.

non

non gliel vietasse. Ora come si dimostrerà egli, che lo stesso avvenga ne gli spazj? Niente è più facile, o Madama. Immaginate due spazj tra loro, quanto volete, lontani; e fate ragione, che via si levino tutti gli spazj intermedii. Tantosto vedrete quelli due spazj, ch' eran lontani, toccarsi; il che ben mostra, che essi vicendevolmente, e con maravigliosa forza si attraggono; e che se prima si rimanevano così lontani tra loro, ciò non per altro avveniva, che per l' interposizione d' altri spazj; il che similmente avviene a' corpi. Egli è dunque chiarissimo, che tutti gli spazj si attraggon tra loro, come fanno i corpi, anzi vie più che i corpi. Voi direte lo stesso de i tempi. Il Discorso vi si accomoda da se medesimo. Che poi lo spazio attragga i corpi, di che pare, che voi dubitiate, soffrite di grazia, che io differisca a dimostrarlovi un' altra volta; perchè io ora sono alquanto debole; e questa lettera, per quanto io l' abbia scritta volontieri, a voi scrivendola, non ha lasciato di stancarmi.

Similmente i tempi.

La ragione d' Hurlick può presso voi, o Madama, più che io non vorrei. Egli dice: lo spazio è egualmente disposto a ricevere qualunque corpo, dunque non ne attrae niuno: la qual ragione non è degna di essere nè da lui detta, nè da voi abbracciata. Se alcuno argomentasse a questo modo: ogni corpo è egualmente disposto di attrarre qualunque corpo; dunque egli non ne attrae niuno: parvi egli, che costui argomentasse bene? E se uno dicesse: il Sole è egualmen-

te disposto di attrarre qualunque pianeta, dunque non ne attrae veruno: lascereste voi prendervi da tal ragione? E tale si è pure la ragione d' Hurlick.

Lo spazio attrae i corpi.

E se voi volete conoscere, che quella ragione è falsa, e che lo spazio attrae i corpi; vedetelo in un corpo, qual voi volete, il qual risegga in un certo spazio; Voi vi accorgerete, che egli così aderisce a quello spazio, in cui è, e tanto costantemente gli si congiunge, che, quanto a se, non potrà mai distaccarsene; e se altra forza non sopravvenga, si starà quivi fermo per sempre; anzi sopravvenendo altra forza, la qual tenti rimovernelo, egli le resisterà, come tutti i Meccanici insegnano, quanto potrà. Non è egli questa una adesione del tutto simile a quella, che hanno i corpi, e per cui diciamo, che i corpi s' attraggono? Che se il corpo, sedendo in uno spazio, quantunque sia attratto da altri spazj, mai però non si move; ciò avviene per due ragioni. La prima si è, perchè gli altri spazj egualmente lo attraggono da tutte le parti, e così a lui succede, come succederebbe ad un globetto di materia, il quale si ritrovasse dentro una sfera vacua; che, attraendolo la superficie sferica da ogni parte egualmente, niente, come sapete, si moverebbe. L' altra ragione, e più forte, si è, che essendo il corpo, e lo spazio, che esso occupa, intimamente uniti, e, per così dire, toccandosi perfettamente, assai più vale l' attrazione di quello spazio, che egli occupa, a ritenerlo, che non quella de gli altri spazj più lontani a ritrarnelo. Il che veggiamo simil-

similmente accadere ne' corpi, i quali non mai tanto si attraggono, quanto allor che si toccano.

Si dimostra il principio dell'inerzia.

Anzi vedete un'altro comodo, che nasce da cotesta forza attrattiva dello spazio. Sedendo il corpo in un certo spazio, e sopravvenendo altronde alcuna forza, che lo determini e spinga verso una certa parte, lo spazio, che gli è da questa parte più vicino, ajutato dalla forza sopravvegnente, prevalerà senza alcun dubbio a gli altri spazj, e trarrà a se il corpo; il qual corpo venuto in questo secondo spazio, passerà per la stessa ragione nel seguente, e poi nell' altro, e poi nell' altro, e seguirà di moversi sempre con la medesima direzione, finchè troverà de gli spazj.

E già voi vedete la ragione, perchè un corpo fermo, quanto a se, debba star sempre fermo; e perchè ricevendo alcun' urto, debba poi seguitar sempre a moversi con la medesima direzione. Nel che consiste quella tanto famosa legge d' inerzia, la quale ha tenuto sinquì nascosa a tutti gli uomini la ragione, ond' ella nacque; ora la forza attrattiva dello spazio ce la manifesta.

Conosciuta così la forza attrattiva dello spazio, voi non vorrete, o Madama, che alcuno vi spieghi quella del tempo. Voi l' avete già intesa per voi stessa. Io però sono ardito; e voglio, se non spiegarvi quello, che già sapete, almeno accennarvi, come la forza attrattiva del tempo è in qualche modo anche maggiore di quella dello spazio. Imperocchè congiungendosi il tempo intimamente, non dirò solo con al-

cun

cun corpo, ma con qualsivoglia altra cosa, che in lui s' avvenga, egli così strettamente l' abbraccia, e la attrae, che non è, nè sarà mai forza alcuna, che possa da lui rimoverla. Intanto che scorrendo egli, come e' fa del continuo, dall' esser presente all' esser passato, tirasi dietro tutte le cose, che in lui trovansi, e le fa divenir passate ancor' esse, nè mai sarà, che elle non siano passate, com' egli. E già tutte le cose non altro essere oggimai avrebbono, che quel di passate; se il grande Autore della natura, conservandole, non le rinnovasse ad ogni momento; per la qual rinnovazione sono esse tuttavia nel tempo presente, non lasciando però mai d' essere state in quel tempo, in cui una volta furono. Tanta è la forza attrattiva del tempo. E di quì potete conoscere, quanto sia vasto il regno dell' attrazione, la qual domina, non che ne i corpi, ma nello spazio eziandio e nel tempo, e in tutto quello, che è, o non è, in qualche modo; e quanto la impiccoliscano, e a quanta angustia la riducano quelli, che estendendola solo a' corpi, come son giunti al cielo, ed alle stelle, non van più oltre.

Forza attrattiva del tempo.

Madamigella di Grignì mi ha scritto una lettera, quanto più lunga, tanto a me più cara, piena di baje, e di speculazioni filosofiche, che sono altre baje. Io le risponderò, quando potrò scriverle una lettera altrettanto lunga ed allegra. Oggi non posso. Scriverò bene a voi, così brevemente, come potrò, alcune cose, che voi le comunicherete a mio nome, acciocchè

le paja, che io le abbia risposto in qualche modo. Ma prima d'altro ringrazieretela per parte mia tanto, quanto vi parrà di potere; non dico: quanto io debbo; che ciò non avrebbe mai fine.

Ella mi scrive, che intende benissimo, che i corpi si attraggon l'un l'altro, come insegna il Newton; ed anche mi concede, che un corpo può attrarre uno spirito, vedendosi per isperienza, che un bel viso attrae gli animi delle persone gentili; e quì esce fuori con una proporzione composta di beltà, e gentilezza, dicendo, che s' ama in quella proporzione; e che se la bellezza della Dama è = b; e la gentilezza del Cavaliere = g, l' amore nel Cavaliere verrà ad essere = bg; nè potrà la Dama dolersi, qualora il Cavaliere l' ami con un' amore bg. Ma quanto poi al tempo ed allo spazio, ride, che voglia loro attribuirsi veruna forza attrattiva, dicendo, che non si sa, che cosa sia nè l' uno, nè l' altro; che sono due idee oscurissime, e che ancora non s' è potuto stabilire, che siano ingenite, come vuole Des Cartes. Vedete, questa giovinetta in che s' imbroglia, e con quanto ingegno va fuori da se.

Questione delle idee ingenite affatto inutile.

Ditele in primo luogo, che io mi rido della questione delle idee ingenite, avendola per tanto inutile, quant' altra mai fosse. Molti Filosofi vi hanno perduto assai tempo; e più di tutti ve ne ha perduto il Lock, il quale avrebbe fatto meglio a studiare la forza attrattiva delle idee, da cui nasce la verità de gli assiomi e della scienza, che cercarne l' origine, che a nul-

a nulla serve. Qual' è quel Matematico, che per istabilire le proprietà del triangolo, creda aver bisogno di saper prima, se l' idea del triangolo sia ingenita o non ingenita? Che fa all' Aritmetico di sapere, se l' idea del due, e l' idea del tre siano ingenite, o non ingenite, per istabilire, che due e tre fanno cinque? Lo stesso dite discorrendo di mano in mano per tutte le scienze.

Quanto poi al dire, come fa Madamigella, che noi non sappiamo, che cosa sia nè lo spazio, nè il tempo; domandatele di grazia, se ella sappia, che cosa sia il corpo; perchè i Filosofi ne sono in gran discordia. E se a lei piace di concedere al corpo la forza attrattiva, non sapendo ciò, ch' egli sia; ben potrebbe far la stessa cortesia anche al tempo ed allo spazio. Io non so bene, se più del tempo, e dello spazio, ella mi sapesse dire, che cosa sia la beltà, ch' ella però introduce in quella sua proporzione composta. E ditele pure, che tal proporzione niente mi piace; poichè se amore si eccita in una proporzione, che si componga della beltà di quell' oggetto, che si ama; avendomi la guerra portato via un' occhio, un braccio, e una gamba, e però essendo in me la beltà nulla, quel suo bg sarà per me un zero; il che non mi soddisfa punto.

Le idee del tempo, e dello spazio sono idee chiarissime.

Ma lasciando le burle, ditele pure, che l' idea del tempo, e l' idea dello spazio, le quali ella dice essere oscurissime, sono anzi chiarissime, e distintissime, così che non so, se alcun' altra ne abbiamo, che di

chiarezza, e distinzione le avanzi. Chi è, che al sentirvi pronunciare queste due parole: *tempo*, e *spazio*, non vi intenda subito? Chi è, che non abbia pronte all' animo quelle stesse idee, che voi avete? Chi le scambia con altre? Chi le confonde? Chi è, che sentendo dir: *tempo*, e *spazio*: concepisca un' animale, un' albero, una pietra? o più tosto non concepisca subito una cosa, che egli conosce apertissimamente distinguersi da tutte l' altre? Che dunque mi dicono l' idea del tempo, e l' idea dello spazio essere oscurissime? Qual' altra n' è più pronta, più viva, più certa, più determinata, più comune di loro? Ma non sa ancora Madamigella in quante maniere pecchino gli uomini; i quali peccano per lo più credendo di intendere quello, che non intendono in verun modo; ma anche talvolta credendo di non intendere ciò, che intendon benissimo, come avviene nell' idea del tempo e dello spazio. E ciò avviene, perchè son tanto avvezzi a tener il pensiero fisso nella materia, che qualunque cosa intendano, che non sia materia, credono non intender nulla. Hanno anche un' altro inganno, che non trovando parole, con cui dichiarare l' idea, che hanno, del tempo e dello spazio, credono per questo di non averla.

Voi spiegherete tutte queste cose a Madamigella meglio, che non farei io; ma non potrete già spiegarle il mio affetto, come le spiegherei io, e come m' ingegnerò di spiegarle altra volta scrivendo a lei stessa.

Vidi,

Vidi, ha pochi giorni, il Dottore Hurlick, il qual mi disse, che prima di partir d'Inghilterra aveva egli assai ragionato col Signor Giovanni Kuck, e con altri Discepoli del gran Lock, sopra la natura dello spazio; ed essere tra lor convenuto, che lo spazio non abbia realità niuna; onde conchiudeva egli, che lo spazio non può realmente attrarre, come io affermava. Io temo, che questi Inglesi, a forza di pensar tanto, divengano visionarii. Mi disse ancora, che è presentemente in Inghilterra un valentissimo uomo, il quale avendo studiata la notomia de gli animali, delle piante, e delle montagne, studia ora la notomia delle nuvole, avendo già trovata la vera cagione del fulmine, e sperando di ridurre i fulmini a uso delle arti. Ma tornando allo spazio, qual' opinione più strana, che quella di non volere, che esso abbia realità niuna? Poichè se lo spazio non ha realità niuna, nè anche i corpi saranno realmente lontani tra loro; e non avendo tra loro niuna real lontananza, qual disposizione avranno realmente? Non certo quella, che noi veggiamo. Anzi levando via la lontananza tra le parti di ciascun corpo, i corpi non saranno più corpi, e comporranno un' altro mondo, non quello, in cui crediamo di essere. Lasciamo dunque questa visione a qualche Inglese; e crediamo, che lo spazio è reale, ed ha la sua forza attrattiva, come tutte le altre cose, secondo la pienezza dell' esser suo.

Realità dello spazio.

Intorno a che io voglio accennarvi un pensiero, che m' è più volte passato per l' animo, e mi par as-

sai verisimile. Io non ve lo dò tuttavia per sicuro. Voi sapete, che attraendosi due corpi, e movendosi liberamente l' un verso l' altro, ha fra di loro un centro, che chiamasi di gravità, a cui giungono amenduni ad un tempo, e quivi si fermano. E quì perchè non si vede verun' impellente, che spinga l' un corpo verso l' altro, perciò credesi, che l' uno tiri a se l' altro. Ma perchè non creder più tosto, che il centro di gravità a se gli tiri amendue? Che se non vedesi, qual' impellente gli spinga l' un verso l' altro, nè pur vedesi, qual' impellente gli spinga amendue verso il centro.

Forza attrattiva del centro di gravità.

Perchè dunque in vece di dirsi, che il Sole attrae Venere, e Venere il Sole, non più tosto dicesi, che il centro comune della lor gravità gli attrae amendue? Il qual centro se si nasconde ora nel Sole per la piccolezza di Venere; ben potrebbe esserne assai lontano, solo che Venere fosse maggiore. Il che se fosse, chi avrebbe mai detto, che Venere si rivolgesse intorno al Sole, e non più tosto, che tanto Venere, quanto il Sole si rivolgessero intorno al centro? Chi mai avrebbe detto, che Venere nel suo corso piegasse sempre verso il Sole, e non più tosto, che piegasse sempre verso il centro? Se noi volessimo attribuire a questo centro una singolar forza attrattiva, dandole una conveniente legge, io dubito forte, che molto meglio, e più comodamente si spiegherebbono i movimenti celesti.

Come che sia; io certo credo, che qualora i corpi si dispongon per modo, che una certa particella di

spa-

spazio divenga il comun centro della lor gravità; allora quella particella acquista una perfezion maggiore, che non avea; e però accrescendosi la pienezza dell' esser suo, divenga per singolar modo più attrattiva, che prima non era. Chi sa, che variandosi continuamente, e in infinite maniere la posizione de' corpi; e quindi variandosi anche i centri di gravità, non sia la forza attrattiva di questi centri la vera e principal cagione di tutti i fenomeni della natura, e che la fisica altro non sia, che lo studio della forza attrattiva de i centri? Felice colui, che potesse arrivare a conoscerla pienamente!

Noi parleremo di tutto ciò più distesamente, se mai verrete a vedermi a S. Clout, come tante volte mi avete promesso. Spero, che voi non vorrete, che io muoja del desiderio. Se condurrete vosco Madamigella di Grignì, quanto mi sarà caro!

RAGIONAMENTO

SOPRA

LA FILOSOFIA:

ALLA NOBILE GIOVINETTA

LA SIGNORA MARCHESA

ELEONORA RATTA.

Voi volete, Gentilissima Signora Marchesina, che io vi mostri, che cosa sia cotesta Scienza tanto celebre, che chiamano Filosofia, e quali sieno le sue parti, e di che tratti, senza però passar più oltre, ne entrare in dispute. Io non posso commendarvi abbastanza del vostro desiderio, il quale mi piacerebbe anche più, se egli fosse più proporzionato alle forze mie. Io per obbedirvi non farò altro, che accennarvi così come di lontano i capi più principali, e certe questioni, che fanno oggidì maggiore strepito; e da questo solo potrete comprendere la grandezza del desiderio, e dell' animo vostro.

La Filosofia è una scienza, la qual si estende a tutte le cose, che naturalmente venir possono in mente umana. Però può dividersi in tante parti, in quante piacerà di dividere l' università delle cose; e in se sola abbraccia le arti, e le scienze tutte. Le cose, che vengono alla mente dell' uomo, par, che riducansi per lo più a due maniere: a corpi, ne' quali l' uomo più d' ordinario col pensiero si ferma; e a *spiriti*, o vogliam dire *intelligenze*, tra le quali quella, che più suole considerarsi, si è l' anima dell' uomo stesso; ed

è però difficile considerarla, senza riferirla anche al corpo. Quella parte di Filosofia, che tratta dell' anima, suol chiamarsi nelle scuole *Animastica*; e *Fisica* generalmente quella, che tratta de' corpi. Oltre le dette due maniere di cose, che vengono alla mente, n' ha anche un' altra di certe idee, e verità, che ci si paran d' avanti, benchè la mente per lo più poco si fermi a considerarle. E queste non sono circoscritte da tempo, ne da luogo veruno, e a differenza de' corpi e degli spiriti, mostrano essere necessarie, inquanto che non potrebbono in verun modo non essere; e però s' hanno per eterne ed immutabili, e non fatte da niuno, ma esistenti da se. Perchè se voi concepirete nell' animo vostro la giustizia, la verità, il numero, la possibilità delle cose, ed altre tali idee; e domanderete a voi stessa, in qual luogo abiti la verità, e quando cominciasse ad essere il numero, e chi fece la possibilità delle cose, così che di impossibili diventasser possibili, voi riderete della vostra domanda.

E lo stesso avverrà, venendovi a mente certe proposizioni generali, che da se sole, mostran subito la lor verità, come quella: *non può una cosa medesima insieme essere, e insieme non essere*; e quella: *il tutto è maggiore di qualsivoglia delle sue parti;* ed altre tali proposizioni, che ben si fanno conoscere da loro stesse; e per la loro eccellenza si chiamano *primi principii*, e nelle scuole anche *assiomi*. Perchè son certo, che voi non vorrete domandare a voi stessa, in qual luogo siano queste verità, e quanto di spazio occupino,

no,

no, e quando cominciassero ad essere.

Or queste idee e verità, che non potrebbon sussistere se non che in Dio, il qual solo è per se stesso, eterno, ed immutabile, ci si presentano del continuo alla mente, e servono di fondamento, e di base a tutte le scienze. E quella parte di Filosofia, che tratta particolarmente di esse, chiamasi *metafisica*. Alcuni Filosofi sapientissimi, e fra gli altri Platone, hanno creduto, che queste idee e verità eterne ed immutabili sieno realmente fuori della mente nostra. Di che altri si ridono, e voglion, che esse sieno soltanto nella mente nostra, ne abbiano alcun essere fuori di essa; i quali però non lascian di dire, che esse sono eterne ed immutabili, e con ciò fanno ridere i Platonici. Ma veniamo alla Fisica.

Della Fisica, ovvero de' corpi.

Per corpo vuolsi intendere tutto ciò, che ha lunghezza, larghezza, e profondità, ed occupa spazio, ne può compenetrarsi con altro corpo, ed oltre a ciò si muove, e urtando altri corpi è cagione, che essi ancora si movano.

La lunghezza, la larghezza, e la profondità aprono un larghissimo campo allo studio degli uomini per misurarle esattamente; nel che tanto innanzi son proceduti, che misurano ancor le cose lontanissime, e a cui non possono applicare immediatamente misura alcuna. E di ciò hanno fatto una scienza, che chiamano

no *Geometria*; alla quale scienza servono maravigliosamente i numeri, ed altri principj venutici dalla metafisica.

La scienza de' numeri chiamano *Aritmetica*; a cui un' altra ne aggiungono, che dicon' *Algebra*. L' algebra considera i numeri più generalmente, che l' aritmetica; perchè se l' aritmetica mostra le relazioni, che hanno tra di loro i tali, e i tali numeri, l' algebra mostra le relazioni, che tra loro hanno i numeri, qualunque essi sieno. Niente è oggidì più familiare, che lo studio dell' algebra.

Anche il movimento de' corpi è materia d' una lunga scienza. Non possono i corpi muoversi, se non sono incitati da qualche forza, che gli mova. Questa chiamasi *forza motrice*; e se il corpo, da essa incitato, non è impedito da altra forza, esso si move; se è impedito, pur preme e fa forza di moversi; come si vede in un sasso, che è sostenuto, acciocchè non cada. Queste pressioni chiamansi *forze morte*, e riduconsi a certe misure, e si studiano per comporre i corpi all' equilibrio. La scienza, che ciò insegna, chiamasi *statica*, o anche *meccanica*. E meccanica pure si nomina quella scienza, che considera il movimento de' corpi, e stabilisce la direzione, e la velocità loro, e la forza, con cui movendosi percuotono, la qual forza dicesi *forza viva*.

Di

Di varii generi di corpi.

Essendo i corpi di tante e così varie maniere, danno luogo a moltissime divisioni, secondo le quali anche si dividono le parti della fisica. E già altri corpi sono terrestri, altri celesti. Ne' celesti studiasi principalmente il movimento, che hanno, il che fa materia ad una particolar scienza, detta *astronomia*.

I terrestri soglion così dividersi, che altri sono animati, o viventi, ed altri inanimati; perchè è da sapere, che molti e diversi principii hanno nome d' anima. Il principio di nutrirsi, e crescere, che veggiamo ancor nelle piante, chiamasi *anima vegetativa;* quello di sentire, come fanno le bestie, le quali comunemente si crede, che sentano, si chiama *anima sensitiva;* e quello di discorrere e argomentare, che è solo proprio dell' uomo, dicesi *anima ragionevole*. Que' corpi dunque, che hanno alcuna di queste anime, chiamansi *animati* o viventi; gli altri *inanimati*. La cognizione de gli animali, e delle piante, come anche delle cose inanimate, e di quelle massimamente, che si traggono di sotto terra, e si chiamano *fossili*, viene sotto il nome di *istoria naturale*. La cognizion dell' erbe chiamasi particolarmente *botanica*.

Delle qualità reali de' corpi.

Hanno i corpi molte e varie qualità, delle quali fia

bene,

bene, che voi formiate alcuna idea. Altre si credon' essere realmente ne' corpi; d' altre si fa questione. Diremo prima delle prime.

Alcuni corpi son *duri*, ed altri *molli*, i quali, se sono scorrevoli, diconsi anche fluidi. La durezza consiste nella somma difficoltà, che si ha a staccare le loro parti l' una dall' altra. Onde nasca tanta difficoltà è difficilissimo a sapersi. I corpi molli son quelli, le cui parti si staccano l' uno dall' altra facilmente, come la cera, ed anche l' acqua.

Dicesi anche un corpo più *denso* o più *raro*, secondo che egli contiene in se più o men di materia, essendo d' una certa grandezza. E ciò avviene perciocchè ogni corpo ha in se gran numero di pori, cioè di spazietti vuoti; e quel corpo è più denso, che meno ne ha; e quello più raro, che più ne abbonda.

L' *elasticita* è un' altra qualità difficilissima a spiegarsi, la quale consiste in questo, che se le parti del corpo per forza alcuna estrinseca si rimovano dal sito loro, esse fanno forza di tornarvi, e se non sono impedite, vi tornano. Come si vede in un arco, se alcuno per forza lo tenda. Insigne per elasticità è l' aria, la quale, come consta per esperienze certissime, quanto più si stringe, tanto fa maggior forza per dilatarsi.

Della gravità, che è una qualità de' corpi principalissima, dirò separatamente, considerandola prima generalmente, e poi particolarmente ne' fluidi.

Della gravità generalmente.

G*ravità* è quella forza, che fa un corpo di cadere; cioè portarsi all' ingiù verso il centro della terra. Credesi tutti i corpi terrestri esser gravi; e se alcuni vanno all' in su, e mostrano esser leggieri; ciò avviene, non perchè sieno leggieri, ma perchè altri corpi più gravi di loro gli costringono di portarsi all' in su. Pare ad alcuni di spiegar la cagione della gravità; ne altro fanno, che renderla più universale; la dottrina de' quali però non è da ignorarsi.

Vogliono dunque, che tutti i corpi generalmente si attraggan l' un l' altro, e che questa *forza attrattiva* tanto sia maggiore, quanto più i corpi hanno in se di materia; e vie più sì indebolisca secondo che più lungi si spande. Che se due corpi avranno in se l' uno più materia dell' altro, la forza attrattiva che gli porterà l' uno incontro all' altro, porterà quello, che ha più di materia più lentamente, e l' altro con maggiore velocità. Così se un sasso ver. gr. si troverà in qualche distanza dal globo della terra, s' andranno incontro l' uno all' altro; e come il globo della terra contiene senza comparazion niuna più di materia, che il sasso, così senza comparazion niuna sarà più lento il moto della terra, che quello del sasso, e mentre che il sasso avrà scorsi 200. piedi, non avrà forse la terra scorso ancora la millionesima parte della millionesima parte d' un oncia; e per ciò noi ci accorgeremo del

movimento del sasso; non ci accorgeremo del movimento della terra; e diremo che il sasso cade; E così si fanno le cadute di tutti i corpi gravi; ne altro è la gravità de' cadenti, se non una attrazione comune a tutti i corpi.

Che se veggiamo due globi, posti sopra una tavola, non dar mai indicio veruno di attrazione, ne mai accostarsi l'uno all'altro, ciò è perchè contenendo essi pochissima materia, pochissima è anche la loro forza attrattiva; ed è vinta dalla resistenza dell'aria, e dalla scabrezza della tavola, che trattengon sempre i due globi alcun poco. Se tutta questa opinione vi parrà un sogno; paiavi. Non vi parrà forse tale, come avremo detto de' corpi celesti, se ben vorranno considerarsi.

Intanto non sarà altro che bene, che voi sappiate una proprietà de' corpi, che cadono qua giù in terra; ed è, che se il tempo tutto della caduta si dividerà in tante parti eguali, per es. in tante seconde; si troverà, che il corpo, fatto un certo spazio nella prima seconda, nell'altra fa tre di que' medesimi spazii, nella terza cinque, nella quarta sette, seguendo così sempre i numeri dispari. Di che si vede, che il corpo, cadendo, vie più si accelera, e può conoscersi con quanta forza debba percotere, ovunque arrivi; e ciò molto giova sapere nella *ballistica*, che è quella scienza, che tratta del getto de' globi, & è lo studio de' bombardieri.

Del-

Della gravità ne' corpi fluidi .

I fluidi , come l' acqua , il mercurio , l' aria , ed altri , premendo per la gravità loro , s' appoggiano e premono , come vediamo , d' ogni parte . Quella parte , su cui premono , chiamasi *base* della pressione ; e tanto è maggiore la forza di questa pressione , quanto è maggior la base , e insieme quanto è maggiore l' altezza del fluido sopra essa base .

Così le parti del fluido , premendosi l' una l' altra , non mai si fermano , se non si mettano all' equilibrio . I fisici per istudiare quest' equilibrio con qualche ordine , sogliono concepire il fluido , come diviso in tante colonne , ognuna delle quali dalla sommità del fluido stendesi sino al fondo ; e come queste sono tra loro in equilibrio , il fluido sta fermo .

Hanno il modo di mettere all' equilibrio due colonne , l' una d' un fluido , l' altra d' un altro ; e conoscendo il peso dell' una argomentano il peso dell' altra . Ciò fanno nel barometro , di cui si vagliono a misurare il peso dell' aria ; perciocchè quella colonna di mercurio , che sta sospesa nel cannello di vetro , preme e fa forza di spingere in su il mercurio , che nel sottoposto vaso è stagnante . Al contrario la colonna d' aria , che sta sopra al mercurio stagnante , premendolo fa forza contraria ; e certo standosi il tutto fermo , dir bisogna , che tanto sia il peso della colonna dell' aria , quanto si è il peso della colonna del mercurio ,

che è nel cannello; e perciò questo peso conoscendosi, si viene anche a conoscere il peso di quella. Come poi è variabile il peso dell' aria, così anche è variabile l' altezza del mercurio nel barometro.

Studiasi ancora molto la velocità, e l' impeto, con cui scorrono i fluidi portati dalla lor gravità; e ciò principalmente ne' fiumi e ne' torrenti, per resister loro, ove bisogni, e volgerli come più piaccia. Di che fanno una scienza, che chiamano *Idrostatica*

Delle qualità per molti Filosofi credute apparenti.

Ha certe qualità, che molti credono non essere realmente ne' corpi; ma solo apparirci a cagione d' una certa disposizione, che è ne' corpi stessi. Per esempio i cibi mostrano d' essere saporiti. Ciò avviene, perchè movono in tal modo la lingua e il palato, che fanno nascere in noi un sentimento, che chiamiamo *sapore*, e che è in noi, non ne' cibi.

Similmente dicono de' corpi, che chiamiamo odorosi, i quali altro non fanno che tramandar del continuo effluvii, cioè correnti di minime particelle, le quali percotendoci nelle narici movono in noi quel sentimento, che chiamiamo *odore*; ed è non ne' corpi, ma in noi.

Per lo stesso modo argomentano del calore, e del freddo, e vogliono, che ne' corpi, che diconsi caldi, altro realmente non sia, se non una grandissima e disor-

sordinata agirazione di parti minime, la qual propagandosi a corpi vicini, e a noi giugnendo, in noi move un sentimento, che chiamiamo *calore*, il quale in noi risiede, non ne' corpi. Mancando poi, e scemando quella agitazione, nasce in noi un sentimento, che chiamiamo *freddo*.

Però, nascendo il calore da quella agitazione, che abbiamo detto, niente si maravigliano, che ogni corpo, riscaldandosi, si dilati; il che massimamente si osserva ne' fluidi. E quindi è, che dal termometro credono di poter trarre la misura del caldo; perciocchè il liquore, che è chiuso nel cannello del vetro, dilatandosi per lo calore più, o meno, dee più o meno alzarsi. Adunque dalla altezza maggiore, o minor del liquore argomentano la grandezza maggiore o minore del caldo.

Ne altrimenti ragionano de' corpi, che chiamiamo sonori; e vogliono che in essi non altro realmente sia, che un certo tremore di parti nato per cagione di qualche percossa; il qual tremore comunicandosi alle parti minime o dell' aria, o d' altro corpo, e a noi giugnendo, così ci percuote nelle orecchie, che in noi nasce quel sentimento, che chiamiamo *suono*.

Essendo infinite le varietà, che si osservan nel suono, quella principalmente suole considerarsi de' toni più gravi o più acuti. I musici più esercitati, e dotti gli distinguono ottimamente all' orecchio; ma i Fisici gli riducono alle corde, le quali rendono diversi toni, secondo che sono o più tese, o più grosse, o

più

più lunghe; così se saranno due corde egualmente tese ambedue, ed egualmente grosse; ma l' una doppiamente più lunga dell' altra, renderanno l' ottava l' una dell' altra; e così varieranno i toni variando le lunghezze. Procedendosi innanzi nello studio di queste proporzioni hanno i Fisici stabilito una nobilissima scienza che chiamano *acustica*, e con nome più comune *musica*.

Della luce e dei colori ragionano allo stesso modo. Vogliono, che il corpo lucido realmente altro non faccia, che dar certo impulso a certa materia sottilissima, la qual si spande per tutto; il quale impulso arrivando all' occhio nostro, genera in noi un sentimento, che chiamiamo *luce*, ed è questa luce in noi, non nel corpo lucido. Che se il detto impulso prima di giugnere all' occhio nostro percoterà in alcun corpo, e quindi ripercotendosi verrà all' occhio, moverà in noi quel sentimento, che diciamo *colore*; e questo colore, benche ci paja essere nel corpo, non è che in noi. Il corpo, che ripercuote il raggio, chiamasi *opaco*, nè altro è in lui, se non la forza di ripercuotere. Ma diciam della luce, e dei colori separatamente.

Della luce, e dei colori.

Che che siasi la luce, il che è difficilissimo a diffinirsi, egli è certo, che essa, quanto a se, propagasi sempre per linea diritta; perchè voi non vedrete mai verun punto di verun oggetto, se non avete l' occhio dirittamente rivolto ad esso.

E' an-

E' anche certo, che se un raggio di luce A B (*Fig. I.*) percoterà in un corpo opaco X Z, facendo con esso un angolo A B X, egli si ripercoterà in B C per modo, che farà l' angolo C B Z eguale all' angolo A B X. L' angolo A B X chiamasi *angolo* dell' *incidenza*; l' angolo C B Z della *riflessione*. Quindi è venuto quasi in proverbio il dire, *l' angolo dell' incidenza è eguale all' angolo della riflessione*; e di qui è nata tutta la ragion de gli specchi, di cui lunga sarebbe il dire.

Sono anche de' corpi, a quali arrivando la luce gli penetra e va oltre, come il vetro, molti liquori, l' aria; e questi corpi chiamansi *diafani*, ovvero trasparenti, e nelle scuole per lo più diconsi *mezzi*. Egli consta per certissime osservazioni, che se saranno due mezzi, l' uno più denso dell' altro, come l' aria e il vetro, e un raggio di luce passerà dall' uno nell' altro, piegherassi egli in quel passaggio, e piglierà una nuova direzione. Questa piegatura chiamasi *refrazione*, ed è maggiore o minore secondo certe determinate leggi; le quali bene intese, hanno i Fisici trovato qual forma dar bisogni ad una lente ver. gr. X Z, (*Fig. II.*) acciocchè tutti i raggi A D, A E venendo ad essa dallo stesso punto A, e passando dall' aria nella lente, e di nuovo dalla lente nell' aria, vadano ad unirsi tutti in un punto A, più o men lontano, come più piace. Ciò facendosi trovasi in A una bellissima imagine del punto A; e così avverrà di tutti i punti, quanti ne avrà l' oggetto, che si presenterà alla lente, che di tutti si formeranno le imagini in altrettanti punti; ed avras-

si

si una bellissima imagine di tutto l' oggetto. Con questo artificio si son ritrovati i microscopii, e i telescopii, o cannocchiali, ed altri instrumenti, per cui si mostran gli oggetti o più grandi, o più piccoli, onde anche pajano o più vicini, o più lontani; di che s' è fatto quella scienza, che chiamano *optica*.

E' un altra proprietà della luce, la quale io non voglio, che voi ignoriate. E ciò è, che ogni sottilissimo raggio allorchè parte dal corpo lucido, è composto d' altri infiniti raggi ancor più sottili, i quali sono di diversi colori, altri rossi, altri gialli, altri verdi, altri turchini, ed altri violetti; non che abbiano realmente in se detti colori, ma perchè ne recano all' occhio l' imagine, e in oltre si refrangono questi raggi più o meno secondo il lor colore. Meno che gli altri si refrangono i rossi; alquanto più i gialli, più anche i verdi, e più ancora i turchini, e più che tutti gli altri i violetti. Di che fassi esperienza a questo modo.

Lasciato entrare in una stanza per un picciol pertugio P (*Fig. III.*) un raggio di sole, il fan cadere sopra un vetro della forma A B C, che chiaman *prisma;* e refratto ch' egli è due volte, entrando nel vetro, et uscendone, il ricevono in una carta V R. Ora i raggi rossi refrangendosi meno degli altri, andranno ad occupare lo spazio R d, dipingendo quivi un rosso, e i raggi gialli, che si refrangono alquanto più, andranno a raccogliersi nello spazio d h, e mostreranno quivi un bel giallo; e così similmente faranno i raggi degli altri colori, e vederassi nella carta una vaghissi-

ma

ma immagine, distinta di colori vivissimi rosso, giallo, verde, turchino, violetto. E n' è l' esperienza certissima.

E qui è singolarmente da notarsi, che se voi, fatto nella carta, per esempio nello spazio R d un picciol foro H, lascerete passar oltre un raggio rosso H L, questo raggio rosso, comunque poi si refranga, o da qualunque corpo si ripercuota, sempre si mostrerà rosso; e così avverià a tutti gli altri raggi, che ognuno si mostrerà sempre del suo natural colore, che che gli avvenga. Secondo la qual ragione i corpi, che noi veggiamo, traggono i lor colori da questo, che alcuni riflettono all' occhio solo i raggi verdi, e perciò si mostran verdi; ed altri solo i raggi rossi, e per ciò si mostran rossi; e così dicasi d' altri colori. Ed anche ne sono molti, che riflettendo raggi di più d' un colore, mostransi di certo color misto. Ma delle qualità de' corpi omai s' è detto abbastanza.

De' corpi animati.

Tra corpi animati, o vogliam dire viventi, principalmente si studia quello dell' uomo, o d' altri animali simili all' uomo. Cercasi quali sieno le parti di esso; e di che modo disposte; e questo studio chiamasi *anatomia*. E perchè esso talvolta si sconcerta, e si guasta, studiasi anche il modo di ricondurlo a sanità, e tale studio è la *medicina*; la qual dividesi in due, nella *medicina fisica*, e nella *chirurgia*. La prima mostra per

discorso ciò che prescriver si debba all' infermo; l' altra s' adopera con le mani, e fà. La medicina fisica ha bisogno di conoscere molte cose, e la natura, e virtù loro, per usarle a rimedio; al che, oltre l' istoria naturale, assai può servirle la chimica. E' la *chimica* un arte di risolvere i corpi o per calore, o per succhi, o per altro mezzo, ne loro principii, veduti i quali credono poter' argomentare, qual sia la natura de' corpi stessi.

E qui voglio, che sappiate essere opinione antichissima, che tutti i corpi si compongono di terra, d' acqua, d' aria e di fuoco; questi però chiamano *elementi*, o principii ultimi de' corpi; ma i chimici risolvendo i corpi, quanto mai possono, pigliano per principii quelle ultime materie, a cui s' avvengono, che il più sono ogli, sali, zolfi, capi morti, ed altre tali cose, che chiamansi *principii chimici*. Ma venghiamo alla notomia, della quale dirò brevissimamente, più tosto per ispiegare alcuni nomi, che per formare un' idea compiuta della cosa.

Della Anatomia.

Dettratte le gambe, e le braccia, quello che resta del corpo, chiamasi *tronco*. Questo dividesi in tre cavità, che chiamano anche *ventri*. Il più basso dicesi *ventre infimo*, e nelle scuole anche *abdome*; l' altro, che gli è sopra, dicesi *ventre medio*, ed anche petto, o *torace*, il terzo, che è il capo, dicesi *ventre supre-*

mo.

mo. Il ventre infimo si separa dal medio per una membrana, assai molle, rossa, e tessuta di fibre sanguigne; la qual chiamasi diafragma.

Del ventre infimo.

A ben intendere il ventre infimo, dovete sapere, che è in noi un canale lunghissimo, il qual cominciando dalla bocca discende pel ventre medio, e piglia nome d' *esofago*; indi traversando il diafragma dalla parte sinistra, entra nel ventre infimo, e volgendosi a destra di molto s' allarga, formando come un sacchetto, il qual chiamasi *ventricolo*, ovvero *stomaco*; poi torna a restringersi, e volgendosi, e rivolgendosi pel basso ventre, va pigliando i nomi, che dannosi a gl' intestini. In ultimo chiamasi *intestino retto*; e di qui si manda fuori ciò, che male staria nel corpo. A questi intestini è attaccata una membrana sottile, e bianchiccia, che per lungo tratto li segue, e dicesi *mesenterio*.

Ora è da sapere, che i cibi tutti, e le bevande, che si piglian per bocca, discendono per l' esofago nello stomaco; e quivi, dentro a certo spazio, convertonsi in un liquore bianco a guisa del latte, che chiaman *chilo*. Questo chilo incamminasi poi per lo canale degl' intestini. La parte più pura di esso si insinua per certi canaletti nel mesenterio, onde poi passa nel sangue, e divien sangue. La parte più impura va oltre per gl' intestini, sospinta da un movimento, che hanno gl' intestini stessi, il qual dicesi *moto vermicola-*

re, *o peristaltico*, ed è in certo modo comune anche allo stomaco. E' poi dalla parte destra il fegato, in cui formasi un umore, che chiaman *bile*, il qual scorrendo negl' intestini da alla parte più impura del chilo quel colore, che vedesi negli escrementi.

E' questione non lieve, ne così facile; qual sia la causa, onde i cibi e le bevande nello stomaco si convertano in chilo. Alcuni vogliono ciò farsi per un colore straordinario, che quivi sia; altri dal moto stesso, che ha il ventricolo; ed altri da certi succhi, che stillano del continuo nel ventricolo, ed hanno forza e virtù di sciogliere, ne mancan' altri, i quali poco fidandosi d' ognuna di queste cause, a tutte insieme la digestione attribuiscono.

Sono nel ventre infimo più interiormente i due reni, per cui scorrendo il sangue vi depon certo umore, il quale per due canali, detti *ureteri* discende nella vescica, ed è l' orina. Ne altro per ora ci occorre di dire intorno all' abdome, se non che le femine tra l' intestino retto e la vesica hanno l' utero, che sbocca in fuori, dentro il quale concepiscono il feto, e il portano d' ordinario, se parliamo di Donne, nove mesi, prima di darlo fuori. Ma passiamo al ventre medio.

Del ventre medio.

E prima d' altro sappiate, che per la bocca s' apre una via fino alla cima d' un canale, che chiamasi *trachea*, il qual discendendo giù per lo collo, dinanzi all' eso-

esofago, passa nel torace, e dividesi in altri ed altri canali più sottili, che chiamansi *bronchii*, e spandesi per li polmoni. Due sono i polmoni, l' uno a destra, l' altro a sinistra, i quali quasi come sponghe posson restringersi, e dilatarsi, e sono pieni di vesicchette, in cui vanno a terminarsi i bronchii. E con ciò si opera la respirazione; perchè innalzandosi le coste, i polmoni si allargano, e allor l' aria per la bocca scorre nella trachea, e ne bronchii, e va a riempire le vesicchette, che abbiamo detto. Indi bassandosi le coste, restringonsi i polmoni, e le vesicchette; e rimandano fuori l' aria. Questa respirazione si vede essere necessariissima, poichè per poco che si impedisca, l' uom muore; onde poi nasca una tale necessità, è cosa molto oscura.

La cima della trachea si chiama *laringe*; e formasi di varie cartilagini, che si diriano ossee, se non fossero così, come sono, sottili e pieghevoli. Queste cartilagini son tra loro per tal modo connesse, che non lasciano al passaggio dell' aria se non una piccola fenditura, la qual chiamasi *glottide*. Soprasta a questa glottide un altra cartilagine detta *epiglottide*, la qual impedisce, che i cibi e le bevande, che pigliansi per bocca, possano insinuarsi nella trachea, e gli obbliga a passar nell' esofago. La glottide, passando l' aria, s' allarga e si stringe più o meno con maravigliosa celerità; e quindi si fa un suono, che uscendo dalla bocca, si forma in parole, e volendosi riceve la varietà del canto.

Tra

Tra due polmoni sta il cuore, quasi come sospeso in una borsa, la qual chiamasi *pericardio*. E' dentro diviso in due seni, l'uno a destra, l'altro a sinistra, che chiamansi *ventricoli del cuore*; e s' allarga del continuo, e si restringe alternativamente. L'allargamento chiamasi *diastole*; il restringimento *sistole*.

Qui è da sapere, che tutto il corpo è sparso di canaletti oltre modo sottili, che unendosi ne formano altri, ed altri, più sempre grossi, finchè giungano al cuore. Questi canali si chiaman *vene*, e credesi il sangue portarsi per esse al cuore. Son' anche altri canali, che si chiamano *arterie*, i quali, partendosi dal cuore, son quivi più grossi, poi si dividono in altri ed altri più sottili, e così spandonsi per tutto il corpo; e per queste credesi che scorra il sangue dal cuore a tutte le parti. Nel che consiste la circolazione del sangue, perchè dilatandosi il cuore riceve dentro di se il sangue, che a lui vien per le vene, e appresso restringendosi il caccia per le arterie; nelle quali il sangue va sempre oltre e per l'impeto, che ha ricevuto dal cuore, e per quello, che riceve dalle arterie stesse, le quali si comprimono alternativamente, e si allargano, e sono tratto tratto sparse di valvole, che impediscono il sangue di tornarsi addietro. E' ben vero, che a intendere una tale circolazione bisogna credere, che le estremità delle arterie s' imbocchino nelle estremità delle vene, onde il sangue possa da quelle rientrare in queste. Tali imboccature però, che anche diconsi *anastomosi*, hanno finora sfuggito l' occhio degli osservatori più diligenti.

Del-

Della testa.

Essendosi detto del ventre infimo, e del medio, seguita, che del supremo si dica cioè della testa; nella quale inchiudesi il cervello, o diciam cerebro, parte fra tutte l'altre principalissima. Egli è d'una sostanza molle, bianchiccia, involto da due membrane assai sottili, che si chiaman *meningi*; nè molto fino ad ora è potuto sapersi dell'interiore struttura di lui. Ben si vede, che tutti i nervi (de' quali ancora la tessitura interiore è sin qui ignota) si partono dal cervello, e diramandosi in infiniti modi si spandono per tutto il corpo, e questi nervi si credon' essere instrumenti principalissimi e per mover le parti, e per sentire, valendo l'opinione, che l'uno e l'altro si faccia per mezzo di *spiriti animali*, che così chiamano un fluido oltre ogni immaginazione sottilissimo, il quale avvisano che scorra per li nervi dal cervello alle parti, e dalle parti al cervello.

E già, per cominciar dal sentire, le estremità de' nervi, che per tutta la superficie del corpo nascondonsi sotto la cute, e chiamansi *papille nervee*, servono al tatto; perchè essendo in alcun modo stimolate, quindi tosto si movon gli spiriti, e propagandosi quel movimento fino al cervello fa sentire all'animo uno stimolo, che poi chiamasi *tatto*. Ed ha alcune particolari papille nel palato, e nella lingua, che servono per simil modo al gusto, e fan sentire i sapori. Ed altre

n' ha

n' ha nelle parti più interne e superiori delle narici, che servono all' *odorato*.

L' udito si fa a questo modo. Apresi nell' orecchio un canale, che penetrando nella testa, termina ad una membrana assai tesa, e quasi ossea, che affatto lo chiude; il qual canale chiamasi *meato uditorio*. Dopo questa membrana segue una cavità che d' altra parte è chiusa da altra simil membrana, e questa cavità chiamasi *timpano*. Di là dal timpano è poi un altra cavità così informe, che la chiamano *laberinto* et essendo scolpita nell' osso, è interiormente guernita d' una membrana nervosa, i nervi della quale si estendono fino al cervello. Credesi dunque, che il tremore dell' aria, per cui si fa il suono, entrando per lo meato uditorio, scuota la membrana del timpano; e per l' aria, che è nel timpano stesso, e per la membrana opposta si insinui nel laberinto, e quivi scuota i nervi, che lo guerniscono all' intorno, e per essi finalmente rechisi al cervello, e faccia sentire il suono.

La vista si fa per l' occhio, e il modo è questo. L' occhio è di forma globoso; e può volgersi e rivolgersi quà e là a piacere. E' contenuto da sottili membrane, dentro alle quali stanno tre umori trasparenti, diversi tra loro di densità. Quello, che è dalla parte dinanzi, chiamasi *acqueo*; quello che segue, ed ha forma di lente, *cristallino*; il terzo che si stende fino al fondo dell' occhio *vitreo*. La membrana, che chiude l' occhio davanti, ed è al sommo trasparente, chiamasi *cornea*, dopo la quale a qualche distanza se ne incontra

tra un'altra, detta *uuea*, la quale ha nel mezzo un piccol pertugio, che nomasi *pupilla*. Nel fondo poi dell' occhio ha due membrane, la prima delle quali è trasparente, e dicesi *retina*, l' altra opaca, e dicesi *coroide*. Ne queste due membrane altro sono, che lo spandimento d' un nervo, che partesi dal cervello, e viene all' occhio, e chiamasi nervo *optico*.

Vuolsi dunque, che la vista facciasi a questo modo. Presentandocisi alcun' oggetto, ogni punto di esso tramanda suoi raggi all' occhio, e quelli che s' incontrano nella pupilla, passando oltre, traversano l' umor cristallino, e refrangendosi, secondo la natura loro, vanno ad unirsi nella retina, e forman quivi un' immagine del punto, da cui vengono. Così facendosi di tutti i punti dell' oggetto, formasi nella retina un' imagine di tutto l' oggetto, ne ciò far possono i raggi senza dare più scotimenti alle fibre della retina, e della coroide, i quali passando fino al cervello fanno, che l' animo vegga.

Facendosi i sentimenti del corpo al modo detto, par veramente, che l' animo non senta, se non allor quando la scossa, che vien dall' oggetto, arriva al cervello. Altri però credon che l' animo così tosto senta, come l' oggetto percote i nervi di ciascuna parte, per esempio della retina, o della coroide, se parliam della vista, o del labirinto, se parliam dell' udito; e questa parte, percossa la quale tosto l' animo sente, chiaman *sensorio*. E' questione antica, se il sensorio della vista sia la coroide, o la retina. Finqui

abbiamo detto de' sentimenti del corpo.

Quanto al movimento delle parti, vogliono, che esso si faccia per mezzo de' muscoli non senza l' opera de' nervi. Il *muscolo* è una parte carnosa, rubiconda, molle, la qual termina in due estremità dure e consistenti, le quali si chiamano, l' una *capo*, e l' altra *coda* del muscolo; la parte di mezzo, che può gonfiarsi all' uopo, e costringersi, *ventre*. Ora il capo del muscolo suole attaccarsi ad alcun osso, o altra parte stabile, e ferma; la coda a qualche parte mobile; e gonfiandosi il ventre, la coda s' avvicina al capo, e trae seco la parte, a cui è attaccata, e la move. Questa gonfiatura si crede farsi principalmente dagli spiriti, che per li nervi trascorron nel muscolo.

In qualunque parte del corpo, ove sia moto, osservasi alcun muscolo; e se per avventura leghinsi i nervi, che corrispondono al muscolo, o in qualsisia modo si distornino, la parte perde tosto il movimento. E' poi incredibile nel corpo la copia de' muscoli. Le gambe e le braccia, oltre l' ossa, altro quasi non contengono.

I movimenti poi delle parti altri son naturali, e si fanno senza l' imperio della volontà, come il batter del cuore, e delle arterie; altri son volontarii, come l' alzare un braccio; ed altri, benche sieno naturali, obediscono anche alla volontà, come l' alzamento delle coste nella respirazione: E ciò basti aver detto quanto alla notomia.

AP-

APPENDICE.

Prima di passar oltre piacemi dirvi due cose, che potean, forse più commodamente, frapporsi alle già dette.

Hanno i Fisici una lor machina, che chiaman *pneumatica*, in cui trovasi un vaso di vetro, in forma di campana, assai capace, che chiamano *recipiente*. Da questo recipiente essi traggon l'aria, quando vogliono. Che se nel recipiente sarà un' uccello, o altro animale, cavandosene l'aria, egli muore; di che anche si vede la necessità della respirazione. E se sarà nel recipiente un campanello, il cui suono si oda; levatone l'aria, cesserà di udirsi; perchè facilmente si crede, il suono essere un movimento dell' aria.

Sono poi in varie parti del corpo umano varii umori, come la bile, l'orina, ed altri moltissimi, i quali credesi, che si derivino tutti, e si separino dal sangue. Questa chiamasi la *secrezion degli umori*, difficilissima a spiegarsi. Alcuni immaginano certe cellette, o piccolissime cavità, le quali, mentre il sangue lor corre intorno, ne traggono quell' umore, che dee quivi separarsi; il qual umore via poi scorre per un canaletto, detto *vaso escretorio*. La celletta, che abbiamo detto, chiaman *follicolo*; e tutto quest' apparato *glandula*. Altri cercaro altre spiegazioni; ne lascia la questione di essere per ogni verso oscurissima.

Del Cielo, e della Terra.

Passiamo oramai a' corpi celesti, ed alla terra, mostrando i siti, e i movimenti loro. M' ingegnerò di farlo più brevemente, e il men male che io potrò, dividendo tutta questa materia in alquanti capi.

CAP. I.

Del Sole, e delle Stelle.

È il Sole un globo luminosissimo, forse un millione di volte più grande, che la Terra. Ha sue macchie, che in tratto di tempo dileguansi, e mostran però col movimento loro, che il Sole si volga del continuo intorno a se stesso.

In una distanza dal Sole, incomparabilmente maggiore di quanto immaginar possiate, sono sparse per tutti gli spazj dell' universo innumerabili Stelle, ognuna delle quali s' avrebbe per un Sole, se l' infinita distanza, che da noi hanno, non ce le facesse parere senza comparazione più piccole, e men luminose.

A ragionar delle Stelle con qualche ordine, le distinguon gli astronomi in varie costellazioni, ognuna delle quali è un' aggregato di molte Stelle, e ad ognuna assegnano il proprio nome. N' ha dodici assai note: ariete, toro, gemini &c., le quali formano una gran fascia, che abbraccia tutto l' universo, e chiamasi *zodiaco*.

E qui

E qui io voglio, che voi intendiate una linea, o più tosto un circolo, il qual tagli per lo lungo il zodiaco in due metà. Questo circolo si chiamerà *eclittica*; e il piano, in cui giacerà questo circolo, si dirà *il piano dell' eclittica*. Il Sole trovasi in questo piano.

CAP. II.

De' Pianeti.

Ora accostandoci al Sole, è da sapere, che cinque globi si volgono del continuo intorno ad esso, che si chiaman *Pianeti*: Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno; e tutti si volgono per lo stesso verso. Mercurio, che è fra tutti il più vicino al Sole, è anche il più piccolo, e fà un giro più stretto, e il compie in minor tempo. Gli altri di mano in mano sono l' un dell' altro più grandi, e fanno i loro giri più larghi, e gli compiono in tempo più lungo.

Rivolgendosi i Pianeti intorno al Sole, piegano or dall' una, or dall' altra parte dell' eclittica, tenendosi però sotto la fascia del zodiaco. La linea poi, che scorre ciascun Pianeta, si chiama l' *orbita* di lui; e sono queste orbite non affatto rotonde, ma bislunghe; ne il Sole è affatto nel mezzo; talche, volgendosi il Pianeta, quando è più lontano al Sole, e quando è più vicino. Allor ch' egli è nella sua maggior lontananza, dicesi essere in *afelio*; e in *perielio*, qualora è nella sua maggior vicinanza.

Osser-

Osservasi, che ogni Pianeta, venendo dall' afelio al perielio, più sempre si va affrettando nel corso; ed al contrario rallentando, qualor si rivolge dal perielio all' afelio. Se vi piacerà di supporre, che i Pianeti fossero una volta gettati a traverso degli spazii celesti, essendo del continuo attratti per certa occulta forza del Sole, come i Neutoniani vogliono, voi troverete i movimenti, che in lor si osservano, così ben corrispondere alla supposizione, che più non vi parrà una supposizione. E questo è ciò, che ha messo in tanto grido l' ipotesi delle attrazioni.

Mentre che Giove rivolgesi intorno al Sole, altri quattro Pianetelli si van volgendo intorno a lui, i quali chiamansi *satelliti di Giove*.

Ha suoi satelliti anche *Saturno*; ed oltre a ciò un cerchio all' intorno assai lucente, che chiamasi *anello di Saturno*, e produce varie apparenze secondo i varii aspetti, in cui Saturno ci si presenta.

Tutti questi corpi ricevono il lume dal Sole, ne possono da noi vedersi, se non in quanto rivolgono verso noi quella parte, che è dal Sole illuminata.

CAP. III.

Delle Comete.

Son le Comete certi globi, che si rivolgono intorno al Sole, qual per un verso, qual per un' altro. Hanno loro orbite di smisurata lunghezza; e le scorrono

alcu-

alcune in più tempo, alcune in meno, ma tutte in tempo lunghissimo. Vedutane una, appena può sperarsi di rivederla; tanto tempo mette al ritorno.

Sono cinte d' una grandissima, e folta nebbia, la qual col suo lume produce varie apparenze secondo il vario aspetto della Cometa stessa. Laonde alcune paiono avere intorno a se una grande capigliatura, e chiamansi *crinite*, ed altre trarsi dietro una gran coda, e chiamansi *caudate*. Queste varie apparenze fanno, che quando bene una Cometa ritornasse, non saria così facile il riconoscerla per dessa.

CAP. IV.

Della Terra.

È la Terra, che noi abitiamo, di forma globosa, quasi che sferica; coperta in grandissima parte da i Mari; nell' altra parte, distinta di varii ordini di Montagne. In queste Montagne trovansi con maraviglia innumerabili corpi marini impietriti, che mostrano essere stati quivi, non si sa come, deposti fin da tempi antichissimi. Scendono anche dalle Montagne i Fiumi, l' origine de' quali è un altra questione.

E' poi la Terra cinta per ogni parte dall' aria, la quale sino a quante miglia si estenda all' in su, è difficile a stabilirsi. Ben può dirsi, che l' aria più bassa, essendo compressa dal peso dell' aria superiore, è anche più densa, e più grave.

Esco-

Escono del continuo dalla Terra esalazioni e vapori d' ogni genere, i quali ascendon per l' aria, ne ben si sà, fino a quale altezza. Quel tratto d' aria, per cui si spandono le dette esalazioni e vapori, chiamasi *atmosfera della Terra*; e in essa secondo la varia natura, e la disposizione, e i movimenti varii de sopraddetti vapori, si forman le nuvole, le pioggie, i lampi, i tuoni, i venti, le grandini, ed oltre a ciò le stelle cadenti, i globi ignei, ed altre stranezze, che di tanto in tanto appariscono nell' aria, e si chiamano *meteore*.

C A P. V.

Della Luna.

La Luna è un globo assai più piccolo della Terra; ne così le è lontano, che debba spaventarsene l' immaginazione. Si volge del continuo intorno alla Terra, e compie il suo giro in men d' un mese.

E' sparsa di molte macchie ferme e costanti, alle quali sono stati assegnati varii nomi. Avvisano alcuni, essere quelle macchie non altro, che gran laghi e mari, che si trovano nella Luna, piacendo così di assomigliare quel globo alla Terra; non però ancora s' è potuto assai conoscere, se abbia la Luna una sua atmosfera a guisa, che ha la Terra.

CAP. VI.

Del sito della Terra.

Non si dubita punto, che la Terra non segga nel piano dell' eclittica tra l' orbita di Venere, e quella di Marte. La Luna, che in poca distanza le si rivolge intorno, declina or dall' una, or dall' altra parte del detto piano, e segue la fascia del zodiaco.

Così la Terra, come la Luna ricevono il lume dal Sole; laonde non può da noi vedersi la Luna, se non per quanto è a noi rivolta quella parte, che il Sole illumina.

Avvien talora, che la Luna nel suo rivolgersi venga a fraporsi tra la Terra, e il Sole per modo, che ne copra il Sole; e allora dicesi esser l' *ecclisse del Sole*; e talor' anche opponsi al Sole dalla parte contraria per modo, che l' ombra della Terra cada sopra la Luna, e le faccia perdere il lume, ed oscurarsi: e allora dicesi essere *ecclissi della Luna*.

Ma già fie bene, che voi cominciate a riconoscere la Figura, ch' io vi presento nella carta qui annessa, la quale gioverà a meglio intendere i seguenti Capi.

Fate dunque ragione, che il piano dell' eclittica tagli perpendicolarmente la carta nella linea (*Fig. IV.*) N V S n u; che il Sole sia in S, la Terra in T V M N. Poi immaginate una linea retta A E, la qual passi per lo centro della Terra, ed abbia al piano dell' eclittica

certa obliquità, come la figura dimostra; e questa linea A E prolungata da amendue le parti vada a terminarsi tra le Stelle.

Or questa linea A E sarà quella, che chiameremo *asse del mondo*. Le estremità di essa, A ed E, si diranno i *poli*.

CAP. VII.

Del moto diurno.

Egli par certamente, che le Stelle, e tutti i corpi celesti nello spazio di 24. ore rivolgansi intorno all' asse del mondo A E. Questo chiamasi *moto diurno*. Molti credono, che sia veramente così. Altri l' hanno per una apparenza nata da questo; che la Terra, dicon' essi, nello spazio di 24. ore, volgesi in se stessa, intorno all' asse A E; e per ciò pare, che quel rivolgimento sia ne' corpi celesti. E certo se un corpo celeste S sarà direttamente sopra il punto V, volgendosi intanto la Terra intorno all' asse A E, dovrà parere, che il corpo S rivolgasi nello stesso tempo, e scorra un circolo sopra V T. Questo movimento attribuito alla Terra chiamasi anche *moto di vertigine*.

CAP. VIII.

Del moto annuo del Sole.

Per la rivoluzione diurna, che abbiamo detto, dovrebbe il Sole S, se altro non fosse, tornar ogni giorno sopra lo stesso punto V, e scorrere ogni giorno lo stesso circolo sopra V T. Pure non par così. Anzi pare, che il Sole si ritragga indietro ogni giorno alcun poco per certo movimento suo proprio, con cui mostra di scorrere tutto il zodiaco nello spazio d' un anno; e ciò facendo scorre ogni giorno un nuovo circolo sopra la Terra fino a certo termine, a cui giunto tornasi addietro, ritessendo i circoli già tessuti. Molti credono, che il Sole veramente così faccia. Ed è questo il moto annuo del Sole.

Altri però l' hanno per una apparenza, nata da questo solo, che la Terra, dicon' essi, mentre volgesi in se stessa intorno all' asse A E, non lascia ancor di volgersi per lo piano dell' eclittica intorno al Sole S e questo giro compie in un anno. Nel qual giro è ben da avvertire, che la Terra per tutto seco porta l' asse A E parallelo sempre a se medesimo; di che la figura stessa potrà avvisarvi, mostrando la Terra passata da T V M N in t v m n, e insieme l' asse A E in a e.

Di fatti se noi vogliamo che così sia, dovrà in primo luogo certamente parere, che il Sole scorra in

un' anno tutto il zodiaco; poichè essendo la Terra sotto l' Ariete, dovrà certo il Sole parere nel segno contrario, cioè in Libra, e venuta poi la Terra sotto il Toro, dovrà parere il Sole venuto nello Scorpione, e così dicasi degli altri segni, o costellazioni.

In secondo luogo, movendosi così la Terra, come è detto, non sarà il Sole ogni giorno direttamente sopra lo stesso punto di essa, ne per conseguente dovrà parere che egli scorra sopra essa ogni giorno lo stesso circolo. Vedetene un esempio nella figura. Sia la Terra sotto l' Ariete in T V M N, presentando al Sole il punto V, parrà, che il Sole in quel giorno scorra un circolo sopra T V. Venga poi la Terra sotto la Libra in t u m n; presenterà quivi al Sole il punto n; e parrà, che il Sole in quel giorno scorra un altro circolo sopra m n. Allo stesso modo, tornando la Terra dalla Libra all' Ariete, dovrà parere, che il Sole ritessendo in certo modo i circoli già tessuti, torni anch' egli al circolo primo, che già scorse sopra T V. Movendosi dunque la Terra alla maniera, che abbiamo detto, parrà che il Sole scorra ogni giorno un circolo nuovo sopra di essa fino a certo termine, e poi tornisi addietro. Questo movimento, per cui la Terra volgesi intorno al Sole, chiamasi *movimento annuo* della Terra, o anche *moto di traslazione*.

I due movimenti attribuiti alla Terra, cioè l' annuo, e il diurno, contengono quel famoso sistema, che accennato già da tempi antichissimi per Aristarco, e per Pittagora, è stato poi diligentemente spiegato dal Coper-

Copernico, e sostenuto con tanto calore dal Galileo: Noi non ci affanneremo gran fatto di tal questione.

CAP. IX.

D' alcune divisioni della Terra.

Ma prima d' altro è da sapere, che de due poli A, ed E n' è uno assai vicino ad una notissima costellazione, detta *orsa*; e questo polo chiamasi *artico*, ovvero *boreale*, ed anche settentrionale. Il polo opposto chiamasi *antartico*, ovvero australe, ed anche *meridionale*.

Ora segnasi su la Terra una fascia T V M N, sopra cui volgesi il Sole tutto l' anno, facendo le sue diurne rivoluzioni da T V fino ad M N, e poi da M N fino a T V: Questa fascia chiamasi *zona torrida*, che mal si abita per li gran caldi.

I due circoli T V, N M, che chiudono di quà, e di là la zona torrida, si chiamano *tropici*: quello, che è dalla parte del polo artico, *tropico del cancro*; l' altro *del capricorno*. Che se voi intenderete fra due tropici un' altro circolo, come c i, il qual tagli per mezzo tutta la zona torrida, questo circolo dirassi circolo, ovvero *linea equinoziale*.

Di quà e di là dalla zona torrida segnansi altre due fascie su la Terra, le quali chiamansi *zone temperate*; l' una e l' altra delle quali viene a chiudersi quindi da un tropico, e quindi da un minor circolo, il

qual

qual dicesi *circolo polare*. Que' due segmenti di Terra, che restano di là da due circoli polari, si chiamano *zone frigide* per gran parte inabitabili a cagione del freddo.

Noi siamo in quella zona temperata, che è dalla parte del polo artico. Quando il Sole, facendo le sue diurne rivoluzioni, si parte dall' equinoziale, e viene al tropico del cancro, diciamo essere *Primavera*; quando dal tropico del cancro torna all' equinoziale, *Estate*; *Autunno* poi, quando dall' equinoziale passa al tropico del capricorno; e *Inverno*, quando di qui torna all' equinoziale, cangiando sempre con questo ordine le vicende delle Stagioni. Ma tutte queste cose vi si mostreranno più copiosamente, e meglio da' maestri di geografia. Io ora lasciando la Fisica, passerò a dirvi di quella parte di Filosofia, che versa intorno alle intelligenze, ovvero agli spiriti.

Delle Intelligenze.

Intelligenze si chiamano certe forme, o nature, l' essenza delle quali principalmente è posta nell' intendere. Una n' è l' anima ragionevole dell' Uomo, la quale più, che ogni altra, si considera dai Filosofi. Ella è unita naturalmente ad un corpo, ed anche per questo si dice anima. Come si unisca al corpo, e in che consista una tale unione, è stata sempre questione oscurissima. Io lasciando le sottilità da parte, verrò accennandovi alcuni studii, o scienze, o arti importantis-

tissime, che hanno i Filosofi introdotte, riguardanti l' anima.

Ma primamente io non credo, che voi possiate formare l'idea dell' anima meglio, che astraendo la mente da ogni altra cosa, e considerando soltanto quello, che voi intendete, dicendo *io*. Come quando dite: io penso: io desidero: io voglio; che voi non intendete già, che la vostra mano, o il vostro braccio, o altra parte del corpo vostro pensi, o desideri, o voglia; ma un altro non sò che, che voi sentite in voi stessa, e che voi chiamate *io*; e questo *io* per avventura è il vostro animo, il qual pensa, e desidera, e vuole.

Andando dietro a questa idea non vi sarà difficile accorgervi, come l' anima è una, e semplice, e non composta, come è il corpo, di molte parti; imperocchè dicendo voi: io penso: io voglio: io scrivo: io leggo: io mi dolgo d' un piede: io odo un romore; non intendete già, che quegli *io* sieno molte e diverse cose, ma una sola, la quale, essendo sempre la medesima, è ella stessa, che pensa, e vuole, e scrive, e legge, e duolsi, ed ode.

E quindi anche potete agevolmente comprendere, esser l' animo diverso dal corpo, nè poter disciogliersi in parti, come fa il corpo, quando l' uom muore; e per ciò restare dopo la morte, non essendo ragion niuna, perchè egli debba distruggersi. E sappiate, che queste due questioni, se l' animo si distingua dal corpo; e se rimanga dopo la morte, sono delle più illus-

tri in Filosofia. Sebbene il dire, che l' animo sia un corpo, e per conseguente che possa un corpo e pensare, e ricordarsi le cose passate, e preveder le future, è opinion più tosto da ridersene, che da confutarla.

L' anima così una e semplice, com' ella è, basta però a molte cose; perchè, come vediamo, e pensa, e desidera, e gode, ed altre molte ne fa. E quindi è, che anche molte potenze, o vogliam dire facoltà in essa si considerano; tra le quali par, che tengano primo luogo la *Memoria*, l' *Intelletto*, la *Volontà*. I Filosofi hanno studiato particolarmente in queste due ultime: perchè quell' arte, che trovò Simonide, della memoria, poco, o nulla giova a chi non l' abbia da natura. Dirò dunque brevemente dell' altre due, cominciando dall' Intelletto.

Dell' Intelletto.

L' Intelletto è una potenza, per cui l' animo cerca e studia di conoscere il vero. E già naturalmente e senza studio veruno conosce quegli assiomi, o primi principii, che chiamansi Metafisici. Conosce anche per mezzo de' sensi molte cose, come i colori, i suoni, ed altre cose tali, di cui forma in se certe imagini; e benchè dubitar possa, se sieno queste imagini del tutto simili alle cose stesse; pur le vede, ne può dubitare, che quelle imagini non sieno.

Conosciute poi alcune cose passa l' Intelletto a cono-

conoscere altre ed altre, argomentando l' une dall' altre; al che richiedesi qualche studio; perchè sebbene alcuni argomentano naturalmente assai bene, massime trattando affari quotidiani e domestici; accade però spesso di errare, massimamente ove trattisi di materie più alte, quali son quelle, di cui s' avvolgono li scienziati. Per guardar dunque l' intelletto da pericolo di errore hanno trovato i Filosofi certe lor regole, di cui formano un' arte o scienza, che chiaman *dialettica* ovvero *logica*; e per darle qualche ordine soglion dividerla in tre parti, nella prima delle quali spiegano l' *apprensione*, nella seconda il *giudicio*, nella terza il discorso, ovvero *argomentazione*.

Dell' Apprensione.

L' apprensione è, quando uno concepisce nella sua mente una cosa senza affermare, nè negar niente di essa. L' imagine, che egli si forma in mente di quella tal cosa, chiamasi *idea*; il nome, che le si impone, termine; sebbene questi vocaboli il più delle volte si scambiano l' un con l' altro. Onde, e come in noi nascano le idee, è questione difficilissima, e altrettanto inutile.

Un termine, ovvero idea, si adatta bene spesso, ed è comune, a molte cose, e allora dicesi *universale* o anche *genere*; e può tuttavia restringersene l' universalità per qualche aggiunta. Se io dirò: *animale*; questo è un genere, che universalmente si adatta a

tutti gli animali; ma se io aggiungerò *ragionevole* dicendo *animal ragionevole*, esso per questa aggiunta non si adatterà più che agli uomini soli. Così *figura* è un genere, che si conviene con tutte le figure; aggiungete *di tre lati*, e dite *figura di tre lati*; e non si converrà più, che co' triangoli.

Quando vogliam dichiarare, che cosa sia alcun soggetto, di cui si tratti, siamo soliti di proporre in primo luogo il genere, sotto cui esso cade; e poi con alcuna aggiunta, che chiamasi ancor *differenza*, restringer quel genere per modo che altro più non significhi se non quello, che noi vogliamo. Così a dichiarare, che cosa sia l' *uomo*, diremo *animal ragionevole*; e che cosa sia il triangolo, diremo *figura di tre lati*; e il far questo dicesi *definir la cosa*; onde si vede la difinizione dover comporsi di genere e differenza; e sebbene ciò non basta a farla compiuta, e perfetta; io credo però aver soddisfatto al desiderio vostro, accennandovi solo la natura di essa.

Del Giudicio.

Il giudicio, che anche *proposizione* si chiama, è quando si afferma qualche cosa di qualche cosa, o si nega. Quello, di che si ragiona o affermando, o negando, dicesi il *soggetto*. La cosa, che si attribuisce al soggetto affermando, o gli si leva negando, dicesi il *predicato*. E sì il soggetto, come il predicato chiamansi *termini* della proposizione. Se voi direte: *la campa-*

gna

gna è bella; campagna sarà il soggetto; *bella* il predicato. Se direte: *gli alberi son frondosi; alberi* sarà il soggetto, *frondosi* il predicato. Se direte: *la giornata non è calda*; *giornata* sarà il soggetto, *calda* il predicato.

A conoscere prontamente il soggetto, e il predicato gioverà sempre di risolvere la proporzione col verbo *essere*. Così risolverete la proporzione: *Le Stelle risplendono* in quest' altra; *le Stelle son risplendenti*; e quella: *colui scrive* in *colui è scrivente*, e quella: *costui parla bene* in *costui è ben parlante*.

Non è difficile avvertire, che nella proposizione affermativa i termini, cioè il soggetto, e il predicato, vengono in certo modo a congiungersi tra loro, ed al contrario nella negativa disgiungonsi, e rimovonsi l'un dall' altro. Allora poi la proposizione si dice esser vera, quando i termini, che la compongono, così realmente si connettono fra di loro, o congiungendosi, o disgiungendosi, come fanno nella proposizione istessa. Così è vera la proposizione: *il Sole è lucido*, poichè *Sole* e *lucido* non meno realmente si congiungono, che nella proposizione. E similmente è vero: *il vizio non è lodevole*; perchè *vizio* e *lodevole* si disgiungono tra loro nella proposizione, e si disgiungono altresì realmente.

Non sarà quì fuor di proposito dir qualche cosa della divisione, la qual si fa per un certo giudicio, ed è spesse volte molto necessaria ad esporre con chiarezza, e distinzione ciò di che trattasi. La divisione

dunque si fa, quando la materia, di cui si ragiona, considerasi come un tutto, e dividesi nelle sue parti, come se uno parlando della Terra, la dividerà in quattro parti: Europa, Asia, Africa, America; O degli Animali, dividendogli in tre spezie: Terrestri, Acquatili, Volatili.

Nella divisione, a farla bene, bisogna sopra tutto avvertire di non omettere veruna parte; laonde mal dividerebbonsi gli Animali in Terrestri, e Volatili, tralasciando gli Acquatili; ed è anche da vedere, che una parte non contenga l' altra; però viziosa sarebbe la divisione degli Animali in Terrestri, Acquatili, Volatili, e Cavalli; poichè i Cavalli contengonsi ne' Terrestri.

Del Discorso.

Oltre gli assiomi, e quelle cose, che si sanno, o credon sapersi, per li sensi, ha molte proposizioni, che voglion provarsi, cioè dimostrar che sian vere: che è quanto dire, che il soggetto e il predicato si congiungono veramente o si disgiungon tra loro, secondo che la proposizione ne mostra.

E ciò si fa trovando un terzo termine, il quale o si congiunga realmente con amendue, di che apparirà questi esser congiunti; o congiungendosi con l' uno rimova l' altro; di che apparirà questi esser disgiunti. Il che tutto non meglio può intendersi, che per qualche esempio.

Sia da provarsi questa proposizione: la *temperan-*

za è lodevole. Piglisi un terzo termine *virtù*, e congiungasi prima con *temperanza*, dicendo la *temperanza è virtù*; poi congiungasi con *lodevole* dicendo *la virtù è lodevole*. Egli è certo, che se saran vere queste due proposizioni: *la temperanza è virtù*, e *la virtù è lodevole*, apparirà, che i due termini *temperanza*, e *lodevole* son congiunti, essendo veramente amendue congiunti con *virtù*; e sarà forza conchiudere: dunque la *temperanza è lodevole*.

Sia da provarsi la proposizione: *l' albero non è animale*. Piglisi un terzo termine *sensitivo*, il qual congiungasi con *animale* in questa proposizione: *l' animale è sensitivo*; e rimova da se l' *albero* in quest' altra proposizione: *l' albero non è sensitivo*. Avendo per vere queste due proposizioni, sarà forza conchiudere dunque *l' albero non è animale*.

Diamone un' altro esempio. Sia da provarsi: *la ricchezza è desiderabile*. Pongo prima questa proposizione: *La ricchezza, se è giovevole, è desiderabile*, dove apertamente si vede, che io congiungo il *giovevole* col *desiderabile*; poi soggiungo: *la ricchezza è giovevole*, congiungendo il *giovevole* con la *ricchezza*. Da queste due proposizioni, avendole per vere, bisognerà certo conchiudere: dunque la *ricchezza è desiderabile*.

Per le cose finqui dette assai si vede, che una proposizione si raccoglie da due altre, e questo chiamasi *discorso* o *argomento*. La proposizione, che si raccoglie, dicesi *conseguenza*; le due, da cui questa si

rac-

raccoglie, diconsi *antecedente*; e tutte e tre insieme fanno il *sillogismo*, onde nasce ogni scienza.

Sebbene alcuni van dicendo, provarsi talvolta una proposizione per l' autorità sola, senza sillogismo veruno, come chi prova la sua proposizione sol con dire, che Euclide l' ha detta. Nel che però s' ingannano; perchè colui non proverebbe la sua proposizione a quel modo, se egli non avesse prima formato nella mente questo sillogismo. *Le proposizioni dette da Euclide son vere; questa è proposizione detta da Euclide; dunque questa è vera*. Così chi prova, che un fatto è vero, perchè Livio lo narra, fa questo sillogismo: *I fatti narrati da Livio son veri; questo fatto è narrato da Livio; dunque questo fatto è vero*. Vedesi dunque, che l' autorità sempre s' appoggia a un sillogismo, e mal fanno quelli, che separano del tutto l' autorità dalla ragione.

Ben è vero, che mal procederebbe un sillogismo, se egli non osservasse certe regole, che i Filosofi insegnano nella Logica, alle quali io non anderò dietro, bastandomi d' avermi così solo accennato, intorno a che versi questa Logica, scienza in vero nobilissima e a tutte l' altre scienze utilissima. Passerò ora a quell' altra potenza dell' animo, che chiamasi Volontà.

Della Volontà.

La Volontà è una potenza, per cui l' animo sceglie le cose buone, conosciute per l' intelletto, e le vuole;

le; e volendole vuole anch' egli esser buono, e star bene.

Bene chiamasi tutto quello, che ha in se qualche ragione di essere desiderato, come il diletto, e l' onesto; e beni però chiamansi ancor quelle cose, che al bene conducono; e per meglio distinguerle, diconsi *beni utili*; gli altri beni diconsi *dilettevoli*, o *onesti*.

Corre anche un altra divisione dei beni; in quei *dell' animo*, come è la scienza; e in quei *del corpo*, come è la sanità; e in quelli *di fortuna*, come sono le ricchezze.

Ma comunque voglian dividersi i beni; egli par certo, che l' uomo volendo una cosa, per lo più la voglia a qualche fine, cioè per ottenerne un' altra; e questa altresì voglia per un altra; finchè arrivi ad una, che egli vuol per se stessa. E ciò avviene in tutte le operazioni, che l' uom fa per consiglio, e deliberatamente.

Ora quell' ultima cosa, che l' uom vuole, non per altra, ma per se; e in cui fermasi il desiderio dell' uomo, e per cui egli è pago, e contento; chiamasi *fine ultimo*, o anche *sommo bene*, o anche *felicità*. Niente sarebbe più imporrante agli uomini, che di conseguire questa felicità; però i Filosofi ne hanno studiato i mezzi, e formatane una scienza, che chiamano *Filosofia morale*.

Ben è vero, che essendo i Filosofi, come in tutte le altre cose, così anche nello stabilire, in che consista il fine ultimo, discordi fra loro, e pieni di dubie-

bietà, hanno dovuto per necessità esser anche discordi nello stabilire i mezzi di conseguirlo, ed esser bene spesso contrarii tra loro anche nella morale filosofia.

Epicuro stabilì il fine ultimo ne' *piaceri del corpo*, volendo, che le virtù non per altro fossero da volersi, che per meglio conseguir quelli; e fece una Filosofia, che parve più tosto per le bestie, che per gli uomini. Zenone, capo degli Stoici, stabilì il fine ultimo nell' *onestà*; la cui Filosofia parve essere più che da Uomo. Aristotele, capo dei Peripatetici, lo stabilì nel complesso di tutti beni sì dell' animo, come del corpo, e della fortuna; volendo però, che la virtù, che è un bene dell' animo, fosse senza veruna comparazione da preferirsi a tutti gli altri beni. E tutti questi Filosofi parve, che cercassero la felicità nella vita presente.

Platone meglio, che gli altri, insegnò la felicità esser posta non in questa vita, ma in un altra, a cui passa l' anima, quando l' uom muore; e quella felicità consistere nel contemplare la verità delle idee, e conversar con gli Dii; e poter l' Uomo farsi degno di quella felicità, virtuosamente in questa vita operando, e onestamente.

Come che tanto varj fosser tra loro i Filosofi; tutti però in questo si accordarono, che a conseguire l' ultimo fine necessariissima fosse la *virtù*; però tutti della virtù trattarono ampiamente. La definirono un' abito (che è quanto dire, una facilità e prontezza, a operar bene) acquistato per esercizio.

La dividevano in più modi; ma quella divisione è sem-

sempre stata in pregio, che noi ancora frequentemente usiamo, dividendo la virtù in quelle quattro, che chiamiam *cardinali*, e ciò sono *prudenza*, *giustizia*, *fortezza*, *e temperanza*.

A queste quattro riducevano poi tutte l'altre, come la mansuetudine, la liberalità, la magnanimità, la cortesia, delle quali trattavano distintamente, ne le virtù sole, ma anche i vizii loro contrarii esponevano, mostrando i mezzi di guardarsene; e qui entravano a dire anche delle passioni; cui l' uomo ha bisogno di vincere per operar le virtù.

Tra l' altre virtù una n' ha ragguardevolissima, che chiamaron talvolta *carità*; ed è quell' amore, che ogni uomo dee portare a tutti gli altri uomini, così che non voglia ingannar veruno, ne nuocergli, ne mancar di fede, anzi sia disposto di far bene a tutti, potendo, eziandio senza alcun vantaggio proprio. La qual virtù se non fosse, nè fosse prescritta dalla natura istessa, non potrebbe stare società niuna; perciocchè poco gioverebbe, che gli uomini si accordasser tra loro, se non avesser prima dalla natura una legge, per cui si credessero obbligati di tener fede ne' loro accordi.

Per questa virtù si sono uniti gli uomini a formar città, e governi, imponendosi tra loro certe leggi, a cui dee l' uomo per ben comune obbedire, ne mai trasgredire, qualunque vantaggio a lui ne torni.

Son poi questi governi varii tra loro, secondo che variamente agli uomini è piacciuto. Ad altri è piacciuto, che il governo sia presso di un solo, e l' hanno

chiamato *monarchia ;* ad altri, che sia presso i migliori, e l' hanno chiamato *aristocrazia* ; ad altri, che sia del popolo, e diconlo *democrazia*. I Filosofi trattano di tutti questi governi, e ne formano una scienza, alla quale hanno posto nome *politica ;* e a questa serve un' altra scienza, che chiamasi *giurisprudenza*, e spiega e interpreta le leggi di ciascun governo.

Essendosi detto delle virtù, e dei governi, il ragionamento istesso ne invita a dir' anche della religione, la qual conobbero i Filosofi, benchè non molto ne abbiano scritto, almeno in que' libri, che di loro ci restano.

I più, cred' io, e senza dubbio i migliori, tenevano, che dovesse essere nell' universo una sovrana e perfettissima Intelligenza, che fatto lo avesse, e governasse; e questa chiamavano Dio; facilmente però inducevansi a credere, che fossero anche al mondo altre nature, le quali, benchè soggette a molte imperfezioni, ed anche a vizii, pur di gran lunga fossero superiori alla natura umana; e potesser volendo giovare agli uomini, e nuocere. E queste ancora chiamaron Dii; e credetter, che gli Uomini ben facessero di raccomandarsi a questi Dii, e venerargli con particolar culto; volendo però, che il miglior culto fosse quello, che si accompagnasse con l' innocenza dell' animo.

Fino a qual segno arrivasse questa lor religione, più, che dagli scritti de' Filosofi, può intendersi da' poeti; sol che voglia considerarsi, quali Omero finges-

se essere Achille ed Ulisse per mostrargli Uomini pieni di somma virtù; e quale Virgilio formasse il suo Enea. Che di vero niun Filosofo insegnò mai tanta sommissione agli Dii, ne tanta confidenza nel loro ajuto, ne mai mostrò tante e così sottili avvertenze nell' esercizio delle virtù, quante ne finsero que' due Poeti ne' loro Eroi. Se già non vogliamo eccettuar Platone, il quale così dipinse *Socrate*, che parve essere d' una virtù più che umana.

Tutti questi sforzi però e de' Filosofi, e de' Poeti, che fur Filosofi anch' essi, dileguar non potevano dalla mente degli Uomini tre dubbii intorno a tre cose importantissime, e ciò sono se resti l' anima veramente dopo la morte; poi, restando, che debba esser di lei in quell' altra vita; e in terzo luogo che far possa l' Uomo nella vita presente per istar bene nell' altra. Le quali cose tanto più importar debbono all' Uomo, quanto che la vita, che ci si propone dopo la morte, è incomparabilmente più durevole della presente; la quale, rispetto a quella, appena che possa dirsi un momento.

E in vero a render l' Uomo certo intorno a cose così importanti, poco valer potevano le opinioni dei Filosofi, che essendo sempre opinioni, son' anche sempre piene d' incertezza, e di contrasto; ne altro potea trarlo di dubbio, se già quel Dio, che fa le cose, e sa come sono, non glie le avesse egli stesso manifestate; la cui testimonianza intesa che fosse valerebbe senza fallo più, che ogni altra ragione.

Ora per dare il miglior fine che dar si possa a questo mio breve ragionamento, dirò, ciò appunto essere avvenuto; conciosiachè venuto al mondo il Nostro Signor Gesù Cristo fece assai chiaramente conoscere, se esser Dio; e rivelò agli Uomini quelle cose, che eglino avean bisogno di sapere.

E in primo luogo mostrò chiaramente, se esser Dio, non solo per la maravigliosa santità sua, ma anche per li stupendi miracoli, che egli operò. Tra quali stupendissimo si fu quello della sua gloriosa Risurrezione; di cui fecero ampia fede tutti quelli, che lui vider risorto, e con lui favellarono, e con lui domesticamente trattarono; e ciò attestarono senza voler nulla dagli Uomini, anzi soffrendone e pene, e travagli, e persecuzioni, e morte, e pur sempre attestando le stesse cose; così che niun testimonio potrebbe esser degno di fede, più che essi furono.

Or la dottrina, che Gesù Cristo insegnò, e che dee per questo solo abbracciarsi, perchè egli la insegnò, non avendo bisogno di altra prova; tra l' altre cose, queste contiene, che sono principalissime: che, morendo l' Uomo, l' animo passa ad altra vita, in cui stà riposta la felicità; e questa consistere nel veder Dio, e goderne eternamente: che può l' Uomo rendersene degno in questa vita per tre Virtù, che furono mal note ai Filosofi, e sono la *Fede*, la *Speranza*, la *Carità*; e possono ancor giovargli gli atti di quelle Virtù, che la ragion naturale mostrò già a Filosofi, così veramente che per la grazia di Gesù Cristo s' in-

nal-

nalzino ad essere d'un nuovo ordine e superiore alla natura, e che la grazia di Gesù Cristo può sempre l'Uomo ottenere mediante i Sacramenti, che egli medesimo instituì.

Ed acciocchè questa così nobile e così eccellente Dottrina non potessero gli Uomini con cavilli e litigii, secondo il costume loro, guastarla, e corromperla, ottimamente provide Nostro Signore Gesù Cristo, dando a San Pietro, e a tutti i successori di esso autorità di decidere in tutte le questioni, che a quella appartenessero, e la stessa autorità diede anche a generali Concilii, in cui fosse tutta la Chiesa legittimamente congregata; promettendo, che lo Spirito di Dio sarebbe con loro, ne mai permetterebbe, che nelle lor decisioni s' ingannassero. Qual Filosofo avrebbe potuto immaginar Dottrina così certa e sicura, e provveder meglio a' bisogni degli Uomini? Sopra di che se io volessi più oltre estendermi, di troppo mi converrebbe allontanarmi dalla Filosofia; e trapassare que' limiti, che io fin da principio m' imposi, e che voi stessa, Signora Marchesa, mi prescriveste.

PARADOSSI.

I.

Niun Italiano è, che scrivendo cose gravi, e seriamente, scriva nella sua lingua nativa, cioè nella lingua propria della sua Provincia. Il Milanese non scrive in Milanese, ne il Veneziano in Veneziano, ne il Calabrese in Calabrese. Ciò è, perchè ognuno vuole, che la sua scrittura s' intenda, e piaccia (che sono i due fini di chiunque scrive) in tutte le Provincie, ed ogni Provincia ha nella sua lingua qualche cosa, che nell' altre Provincie o non s' intende, o non piace. E già la terminazione e un certo piegamento delle parole, toltone quello, che usano i Toscani, non si soffrirebbe. Chi soffrir potrebbe un Bolognese, il qual scrivesse: *a voi cuntarù un cas*? Per la stessa ragione i Fiorentini stessi bisogna, che si guardino da molti Fiorentinismi, nel che peccò forse troppo spesso il Varchi nel suo Ercolano. Vediamo, che le Commedie Fiorentine, quantunque assai belle, avendo que' tanti Fiorentinismi, che ne formano tutta l' urbanità, non son volentieri ascoltate.

Il Castiglione dice di volere scrivere non in Toscano, ma nella sua lingua. Chi può credergliele? Chi

è, cui

è, cui possa parere il Cortegiano scritto in lingua Lombarda? Il Varchi afferma, che esso, toltone alcuni pochi Lombardismi, ripetuti più volte, e quà, e là sparsi, esso, dico, è scritto Toscanamente; e che il Castiglione Toscanamente lo scrisse, quanto potè, e seppe.

I I.

Questa lingua, in cui scrivono gl' Italiani, volendo essere intesa, e piacere in tutte le Provincie, può giustamente dirsi *lingua comune*. Si compone di parole, e frasi, prese da varie Provincie, ed anche da varii Secoli, poichè s' impara leggendo Libri, i quali non son tutti ne d' una stessa Provincia, ne d' uno stesso Secolo.

Noi vediamo, che una parola, o frase, quantunque non si usi nel parlar comune d' alcuna Provincia, o d' alcun tempo, può tuttavia piacere in quella Provincia, e in quel tempo, massime scrivendola. Piacerai scrivendo: *eziandio*, *altresì*, *fa di mestieri* &c. quantunque forse tali forme oggidì più non s' odano nel parlar comune di veruna Provincia.

I celebri Scrittori Latini inteser di scrivere nella lingua Romana, e molti hanno creduto d' esser più vaghi, scrivendo in quella lingua, che si usò in Roma ai tempi della repubblica cadente. Essi dunque vollero essere intesi, e piacere soltanto a quelli, che avessero studiata, e ben sapessero quella lingua.

III.

III.

La lingua comune, in cuì scrivono gl' Italiani, prende incomparabilmente più da Fiorentini, che da tutte l' altre Provincie. Il Salviati lo mostra evidentemente con una bellissima esperienza, facendo scrivere la stessa novella in varii idiomi d' Italia, e finalmente nel volgar Fiorentino. Dee dunque questa lingua comune, pigliando il nome dalla maggiore, e più nobil parte, chiamarsi Fiorentina.

Questionano alcuni se sia Fiorentina, o no; ma sogliono convenire in questo, che prendendosi il più da Fiorentini, è anche lecito prender talvolta parole, e frasi d' altra Provincia. Fanno dunque, a mio giudizio, senza accorgersene, una quistione di puro nome.

IV.

Molti s' ingannano, credendo talvolta, che un Poeta greco o latino abbia inserito a' suoi versi qualche dottrina recondita, presa dalle Scuole dei Filosofi; poichè quella era forse a que' tempi notissima anche al Popolo; come ora è notissimo al Popolo, che il Mondo fu creato da un Dio, che tutti i mali son venuti per colpa d' Adamo &c..

Qual cosa dice mai Virgilio nell' Egloga VI., la quale, benchè forse nata nelle Scuole dei Filosofi, non potesse facilmente essere in bocca a tutti? Che per l'

immensità degli spazii si formarono i principii de' quattro elementi, che di questi si formarono i Corpi; la Terra s' indurì, l' Acqua si liquefece, il Sole cominciò a risplendere. Che gran sottigliezza è qui, che non potesse il Popolo a tempi di Virgilio aver tutte queste cose notissime?

V.

Quantità *assegnabile* presso i Matematici significa talvolta qualsisia quantità, che possa venire in mente; anche infinitesima. Preso il termine in questo modo, una quantità minore di qualunque assegnabile, è un puro nulla.

Ma perchè i Matematici nel principio di qualunque loro discorso assumono certe quantità, come cognite, senza ne meno determinarne l' ordine, usano di chiamar *assegnabili* le quantità, che hanno a quelle prime cognite una ragione finita. Secondo ciò, una quantità minore di qualunque assegnabile può non essere un puro nulla, ma essere un infinitesimo.

Nel primo de Lemmi del Newton dicesi, che la differenza di certe due quantità è nulla, perchè qualunque volesse assegnarsene, ne nascerebbe un assurdo. E qui per assegnabile s' intende anche un infinitesima, perchè quand' anche per differenza volesse assegnarsi un infinitesima, ne nascerebbe l' assurdo medesimo.

VI.

V I.

Se da una proposizione falsa si traggano da principio per errore una, o due proposizioni vere, e poi da queste si argomenti sempre, e rettamente, si verrà a cognizioni sempre vere. Così un metodo può condurre a conseguenze sempre vere, quantunque esso sia forse derivato da un principio falso.

V I I.

Alcuni si dolgono, che i Leibniziani realizzano gl' infinitesimi. Se voglion dire, che li mettono *a parte rei*; quando mai fanno ciò i Leibniziani? Se voglion dire, che attribuiscon loro di quelle proprietà, che non possono convenire al puro nulla; qual geometra non fa lo stesso in tutte le cose, ch' egli considera? Così si realizza anche la quantità minore d' ogni assegnabile. Così si realizzano le evanescenti, facendole maggiori e minori secondo qualsivoglia proporzione, e introducendo le evanescenti delle evanescenti, e facendone infiniti ordini.

Dirai forse: Se una linea assegnabile A B si divida in due metà, e poi queste in altre due, e queste in altre &c. queste metà l' una dopo l' altra si troveranno sempre assegnabili. Per trovar con la mente una infinitesima, bisogna saltar ad un tratto tutte le assegnabili, e portandosi d' un salto in un altr' ordine far

conto di avere trovato le infinitesime. Questo è un realizzarle, ed è ciò, che si riprende.

Ma io dico: chi vieta alla mente di far questo salto d' un ordine in un altro? Tutta la moltitudine delle sopraddette metà assegnabili è chiusa fra due termini, dimostrandosi, ch' essa è eguale alla linea A B. Perchè dunque non può la mente saltar fuori di questi termini? Immaginiamo un mobile, che va da A in B. Se noi vogliamo con la nostra mente fargli scorrere ad una ad una tutte le sopraddette metà, mai nol troveremo giunto in B. Solo ve lo troveremo, saltando ad un tratto con la nostra mente una moltitudine immensa di quelle metà. E poi non si fa con la mente il medesimo salto immaginando una quantità minore d' ogni assegnabile, una evanescente?

VIII.

Stanno sospesi i Commentatori sopra quello, che Dante su l' principio della sua Commedia dice a Virgilio.

Tu se' solo colui da cu' io tolsi
Lo bello stile, che m' ha fatto honore.

immaginando, che Dante parli quivi di quello stile, ch' egli tenne nella sua Commedia, il quale in vero troppo è lontano da quel di Virgilio. Ma io credo, che s' ingannino, perchè se Dante avesse voluto parlare di quello stile, che e' tenne nella sua Commedia, non avrebbe detto su l' cominciamento di essa *m' ha fatto honore* ma più tosto: *mi farà honore*. Il Boccaccio in-

ter-

terpreta, che Dante abbia detto *m' ha fatto*, volendo dire: *mi farà*: la qual interpretazione poco mi piace.

Io dico dunque, che Dante prima di comporre quella sua Commedia, avea già composti molti versi sì in volgare, come in latino, sapendosi, che la Commedia stessa, prima di stenderla in versi volgari, l'avea cominciata, e fattone buon tratto in esametri latini. Ora è da credere, che i versi latini composti per l'addietro da Dante gli avessero acquistato non picciol nome, come sappiamo, che il Petrarca similmente per li suoi versi latini salì a que' tempi in grandissima fama; ed è anche da credere, che quel buono, che aver potevano i versi latini di Dante, egli si fosse studiato di prenderlo da Virgilio. E però nel principio della Commedia dice a Virgilio d'aver tolto da lui quello stile, che gli avea fatto onore, intendendo non quello stile, che seguir dovea scrivendo la Commedia, ma quello, che già seguito avea in altri Componimenti.

IX.

Vie più dilatandosi un poligono inscritto nel circolo, la differenza tra esso, e il circolo può farsi minore di qualunque spazio assegnato. Allo stesso modo sminuendosi vie più lo spazio, può farsi minore di qualunque differenza assegnata. Par dunque, che ne la differenza possa mai essere tanto piccola, che non possa immaginarsi uno spazio minore di essa; ne uno spazio tan-

to

to piccolo, che non possa similmente immaginarsi una differenza minore di esso.

La comparazione, che quì si fa, della differenza, che passa tra il poligono, e il circolo, e dello spazio assegnato, potrebbe similmente farsi anche di due linee.

L' ordinata nella parabola, accostandosi al vertice, si fa minore di qualunque data; nel vertice è nulla. L' ordinata nell' iperbola, riferita all' assintoto, si fa minore di qualunque data, ma non può giugnere a verun termine, in cui sia veramente nulla. Perchè non potrebbe questo stesso accadere alla differenza, che passa tra il poligono, e il circolo? Pare, che bisogna ricorrere agl' infinitesimi per uscire da questi imbarazzi.

X.

Una lingua dicesi più o meno abbondante non solo per la copia delle parole, ch' ella hà, ma anche, e forse più, per la copia di quelle forme, con cui, senza offender l' uso, può spiegare lo stesso senso. Se un Italiano può dir lo stesso dicendo: *come che sia*, *come che ciò sia*, *comunque ciò sia*, *di qual modo ciò sia &c.* e un Francese volendo dir quello stesso, dovrà dire: *quoi qu' il en soit*; e non in altra maniera, sarà per questo conto più abbondante la lingua Italiana, che la Francese.

X I.

Come le parole, così le frasi, altre son belle, altre brutte, più o meno. In qualunque cosa consista la lor bellezza, egli par certo, che le comuni, e quelle, che tutto 'l dì sono in bocca di tutti, per se non rendan bella l' orazione, la quale per esser bella, vuol esser sparsa di parole, e frasi non tanto comuni, ma più scelte, le quali però sieno comodamente intese. *Le cose fatte da voi*, non parrà, che abbia bellezza. Parrà bello il dire: *Le cose per voi fatte*.

Di quì si vede, che a scriver bene, e ornatamente assai giova, che la lingua, in cui si scrive, sia abbondante di parole, e di frasi, altre più comuni, ed altre meno. Chi scrive in una lingua abbondante, e' come un Uomo, che ha molti abiti, altri per gli usi domestici, altri per prodursi in pubblico, altri per le feste solenni.

S' inganna il Varchi a credere, che la lingua Toscana sia più bella, che tutte l' altre lingue, essendo più dolce, che tutte le altre. La somma bellezza di una lingua è posta in questo, ch' ella sia attissima a tutti gli stili; al che molto le gioverà l' esser molto abbondante.

XII.

Può alcuna voce, o forma di dire essere venuta in uso in certe occasioni, e circostanze, e non in altre; e in quelle potrà usarsi, perchè non dispiacerà; in queste dispiacerà. Nel parlar quotidiano della comune conversazione non dispiacerà il dire: *le rassegno i miei rispetti*; dispiacerebbe in una Scrittura. E piacerà in una Scrittura *per lo migliore*, che non piacerebbe nel parlar quotidiano, perciocchè nel parlar quotidiano l' uso non l' ha ancora introdotto.

Difficilmente potrebbe esser bella una Scrittura in quanto alla lingua, ove essa dicesse le cose per l' appunto, come uno, quantunque buon parlatore, le direbbe nelle comuni conversazioni.

I termini proprii delle arti non dispiacciono ne' trattati delle arti stesse, avendovegli introdotti l' uso per una certa necessità. Fuori della necessità son da fuggirsi il più che si può. Il Bembo quantunque parli di gramatica, sfuggirà di dire *diffiongo*. Cicerone, parlando di rettorica, si guarderà dal dire: *Synecdoche*, *hyperbaton*. I traduttori curando poco le bellezze della lingua hanno detto: *de ubi*, *de quando*; togliendo queste forme dal greco, nella qual lingua esse non erano gran fatto aliene dal parlar comune.

Le lettere famigliari per gli usi della vita debbono scriversi da ogni, e ad ogni genere di persone, ne dee volersi, che sieno scritte in bella lingua, se non

quel-

quelle, che sono scritte da persone, che hanno in ciò qualche studio, ed a persone capaci d' intenderle, e compiacersene: essendo questa la prima, e somma di tutte le regole: essere inteso da colui, cui si parla, o scrive, e piacergli quanto si può.

XIII.

Una lingua può sapersi in due maniere. Prima potendo parlarla senza errore, e con grazia. Così le Donne Fiorentine sanno egregiamente la lingua loro. Poi avendo in mente le parti, di cui si compone la lingua, ridotte a certi generi, e conoscendo quelle regole, ovvero leggi costanti, a cui riducesi il così vario, e moltiplice uso di dette parti; e questo è saper la lingua scientificamente, e da uomo dotto; e così la sa l' eccellente gramatico.

I Gramatici con le loro regole rendon più breve lo studio delle lingue, comprendendo in un precetto solo infiniti casi particolari, che senza quel precetto dovrebbono studiarsi tutti ad uno ad uno. Imparar le cose per regole è di fatica, e noja maggiore, che non è impararle per uso, il qual uso si fa a poco a poco, e quasi senza avvedersene. Un discreto gramatico ridurrà a regole tutte le cose, ch' egli crederà poter ridurvi senza stancare soverchiamente i Discepoli; delle altre si rimetterà all' uso.

Fra tutti i metodi par che il migliore sia quello del Gesuita Alvaro. Distribuendo egli tutti i suoi pre-

cetti a varie classi, può chi vuole pigliar le regole assegnate alla prima classe, o anche alla prima, e alla seconda, e quanto alle altre rimettersi all' uso. Così nell' Alvaro ha ciascuno una gramatica lunga, o breve a piacer suo. Il Sanzio, fra tutti certamente ingegnosissimo, in troppe cose si rimette all' uso.

X I V.

Il gusto, per cui, senza molto discorso, si distinguono le belle parole, e forme della lingua dalle brutte, e sentonsi con piacere, sta, per così dire, nascosto negli animi per modo, che non coltivato, appena si lascia conoscere; coltivato essendo con avvertenza, e studio cresce a dismisura. E quindi è, che i più degl' Italiani, non avendo veruno studio nella lor lingua, non sentiranno differenza niuna tra il dire: *Vedi a cui do da mangiare la roba mia*, e il dire: *Vedi cui do mangiare il mio*. Intenderanno però facilmente tali differenze o nel Francese, o nel Latino, avendo posto qualche studio in queste lingue; e vedranno, quanto più loro piaccia il dire: *a votre service*, che *pour vous servir;* e il dire *huc ades*, che *veni huc*.

Giova dunque mettere nella lingua qualche studio per rendersi capace di tali diletti; come nella pittura, nel canto, e in altre arti, chi vi hà studio trova molti diletti, che senza quello studio non troverebbe.

X V.

Sminuendosi la differenza di due quantità con certa legge, dicono i Matematici, che la differenza arriva ad essere minore di qualunque quantità assegnabile; perchè qualunque quantità si assegni, potrà sempre trovarsi una differenza minore di essa. E quì avverti, che la lor ragione valerebbe, quand' anche si assegnasse una quantità infinitesima.

Allo stesso modo potrebbon dire, che la quantità assegnabile arriva ad essere minore di qualunque differenza, perchè qualunque differenza si assegni, potrà sempre trovarsi una quantità assegnabile minore di essa. Se non altro, la metà di essa, o la terza parte, o la quarta &c.

X V I.

La lingua comune, in cui scriviamo, non essendo propria di veruna Provincia, non si può apprendere, che dall' uso co' Forestieri, e dalla lettura delle Scritture, e de' Libri.

Dal parlare però de' Forestieri poche bellezze di lingua possono apprendersi a bene scrivere. Chi vorrebbe scrivere così appunto come si parla nella comune conversazione eziandio da' buoni parlatori? Se è però alcuno; dal cui parlar quotidiano possano apprendersi belle forme di dire da valersene anche nelle Scritture,

 ciò

ciò saranno Fiorentini, e massimamente le Donne, le quali parlano la loro lingua meglio, che gli Uomini; poichè la lingua, in cui si scrive, trae moltissimo dalla lingua Fiorentina.

Resta che il bello scrivere debba apprendersi quasi in tutto dalle Scritture, e da' Libri. Laonde la lingua, in cui si scrive in Italia, è quasi una lingua morta; e non è del tutto morta, perciocchè il Popolo l' intende, benchè non la parli.

XVII.

Que' primi, che vollero far Scritture, che fossero generalmente intese, e per bellezza di lingua piacquero, non poterono se non scegliere, e raccorre da tutte le lingue d' Italia quelle voci, e forme, che lor parvero le più gentili, e le più nobili. Così fecero il Villani, il Boccaccio, Dante, il Petrarca, ed altri di quel Secolo, le cui Scritture parvero a tutti leggiadrissime. Essi presero moltissimo dalla lingua Fiorentina, e perchè erano Fiorentini essi, e perchè sempre s' è creduto, quella lingua essere fra tutte la più leggiadra. Il Bembo però riconosce il Dante molti Venezianismi. Il Salviati vuole, che il Boccaccio formasse da se molte forme di dire. I Commentatori trovano eziandio nel Petrarca voci non Fiorentine. Più Fiorentino di tutti forse fu Giovanni Villani. Come che sia, gli Scrittori di quel Secolo composer così una lingua viva, può dirsi, nelle Scritture, la qual parve a tutti bella, e leggiadra.

L' uso

L' uso ha potuto alterar queste lingue, come le altre; potendo esso far sì, che ciò, che piaceva, più non piaccia, e ciò, che dispiaceva, più non dispiaccia. Può anche avvenire, che le belle forme della lingua si dismettano, non perchè non piacessero, chi le usasse; ma perchè gli Scrittori non vogliono far fatica di notarle, ed apprenderle. Nel che pare, che peccassero gli Scrittori per lungo tratto di quel Secolo, che seguì a quello del Boccaccio. Verso la fine uscì il Bembo, il qual fiorì nel seguente Secolo per molti anni. Egli richiamò nelle Scritture l' antica eleganza; e tentò anche di ridurre a gramatica quella della lingua del 1300., il che tentò anche a que' tempi il Fortunio; e quindi uscirono altri, ed altri Gramatici, non assai concordi tra loro, e in grandissimo numero. Alla fine del Secolo, in cui fiorì il Bembo, sorse in Fiorenza la famosa Accademia della Crusca, che ha poi con altri, ed altri vocabolarii renduto più facile lo studio della lingua. Introdotti questi studii gramaticali, hanno cominciato gli Scrittori a contentarsi di non peccare contro le regole de' gramatici, facendo consistere lo scriver bene nel non scriver male; ed hanno perciò abbandonate quelle belle, e più scelte forme dell' antica lingua; moltissime delle quali piacerebbono anche oggidì, se alcuno le usasse. Così pare, che abbian perduto ogni sapore di lingua, ed ogni gusto di urbanità.

XVIII.

I Gramatici non poterono stabilire le loro regole, se non che notando negli eccellenti Scrittori le varie forme del dire, e riducendole a certe leggi costanti, e più che poteasi universali. Era ben naturale, che altri le riducessero ad altri capi, e chi a più regole, e chi a meno, ne fosser tutti d' accordo tra loro. Il Fortunio ridusse tutti i verbi a due sole conjugazioni; altri poi ne hanno fatto trè, altri quattro.

Come lo studio della gramatica cominciò a que' tempi, che cominciò l' uso della stampa; così dovettero i gramatici, a raccoglier le varie forme del dire, e farne regole, dovetter, dico, valersi di manoscritti, o di stampe tratte da manoscritti. I quali manoscritti per l' ignoranza, e per l' incuria de' copisti, essendo massimamente ricopiati l' un dall' altro, non potevano non esser pieni di scorrezioni, e d' errori, con mancanze, e aggiunte di parole, e fors' anche di righe. Or non potevano certamente i gramatici valersi ognuno degli stessi esemplari, ne far comparazione degli stessi, come sarebbe stato mestieri, perchè non nascesse discordia tra loro. E nelle diversità de' manoscritti chi potea giudicare sicuramente qual fosse il vero? Veduti alcuni manoscritti sarebbesi stabilita alcuna regola, che poi, vedutone altri, fosse da rifiutarsi, e bisognava avere lo stesso timore a qualunque precetto stabilir si volesse.

A leg-

A leggere il solo Decamerone sarebbesi creduto, che almeno in prosa fosse da dirsi sempre *niuno* non mai *nessuno*; il che non potrà credersi leggendo gli altri eccellenti Scrittori del 1300., anzi leggendo le altre opere del Boccaccio stesso. Dovette credere il Bembo, che dir si potesse *in lo*, *in la* avendo veduto tal maniera nel Petrarca. S' avvenne in un manoscritto dell' Opere del Petrarca, nel quale in vece di *in la* era *nella*, e stabilì, che quella maniera non fosse da usarsi. Il Ruscelli dice d' aver veduto lo stesso manoscritto, e danna anch' egli quella maniera; e nega, che certo Sonetto possa essere del Molza, Scrittor politissimo, avendola in un verso. Ne ciò però detto avrebbe il Ruscelli, se lette avesse le stanze del Molza stesso. E' uscita a nostri dì la Storia di Giosafatte, che si tiene per correttissima, e per cui trovasi, che le passate edizioni erano sconciamente guaste, e scorrette; e pur queste hanno avuto per l' addietro grande autorità. Lo stesso è avvenuto di altre opere di molto grido.

X I X.

Volendo i Grammatici, così quelli, che erano ai tempi del Bembo, come gli altri venuti di poi, provedere a chi volesse bene scrivere, dovettero accomodarsi alla consuetudine, che è Signora in ogni lingua; e però dovetter dannare molte parole, e frasi, le quali, benchè una volta piacessero, a' tempi loro più non po-

tevan

tevan piacere; e per contraria ragione approvarne molte altre. Che certo ai tempi più bassi non si sarebbon potuto soffrire *potevate*, *dissono*, *fossono*, *vertudioso*, che pur disse il Boccaccio, ne, come disse Gio. Villani, *feciono*, *salutoe*, *rinomea*.

Onde è chiaro, che i gramatici, seguendo la consuetudine, debbono a poco a poco cangiar precetti; e mal si consigliano quelli, che in ogni cosa stanno attaccati a' Gramatici antichi. Come però le mutazioni, che induce le consuetudine, si fanno a poco a poco, così è quasi impossibile determinare quel tempo, in cui una voce, o forma di dire comincia per la consuetudine ad esser buona o cattiva. Ciò fa, che i Gramatici in assai cose debbano restar sospesi per lungo tempo, ne possano esser d' accordo tra loro, come può vedersi, leggendo i Gramatici, che son venuti gli uni dopo gli altri da' tempi del Bembo, e del Fortunio fino a noi.

Per tanto gli Accademici della Crusca molto saviamente vanno di tanto in tanto riformando il loro Vocabolario; nel quale, presa per lingua fondamentale quella, che formossi da' valenti Scrittori del 1300., avvisano delle parole, e forme, che quelli usarono, notando quelle, che la consuetudine oramai disapprova, e quelle aggiungendo, che la consuetudine ha introdotte. Di che non può farsi cosa più utile. Una parola, o forma di dire non è buona, perchè è nel Vocabolario, ma è nel Vocabolario, perchè era buona, anche prima di esservi; e tale la giudicarono que' va-

lenti

lenti Accademici, e per ciò ve la posero; l' autorità de' quali in materia di lingua, per la grande stima, ch' essi s' hanno acquistata, dee valer molto, come in tutte le discipline val molto l' autorità de' gran Maestri. Da queste cose par bene, che una voce, o maniera di dire possa esser buona, eziandio che non trovisi nel Vocabolario; e questa essere anche l' opinione degli Accademici stessi.

X X.

Alle molte discordie, in cui sono i nostri gramatici, s' aggiungono altri imbarazzi. Prima è forse difficile il conoscere qual di loro abbia ragione, poichè tutti si fondano nell' autorità degli antichi Scrittori, ne noi possiamo vederli tutti, ed esaminarli, essendo tanti di numero, e rade le stampe migliori; anzi essendone molti non mai stampati; il perchè gli Accademici della Crusca bene spesso si vagliono di manoscritti.

Essendo in tante cose discordi i gramatici, troppo spesso avviene, che leggendo ottimi Scrittori si trovino essere usciti dalla regola or d' un gramatico, or d' un altro. A giudicio del Salviati, gramatico valentissimo, il Politiano nelle sue stanze richiamò l' antica eleganza, il qual Politiano in quelle stanze ha: *feciono*, *sospirorno*, *cominciorno*, *centaur'*, *i stanchi lum'*, *sprezzarai* &c. Il nostro Corticelli, uomo dottissimo, mette a errore *averò* per *avrò*, e in ciò s' accorda al Castelvetro. Il Bembo però lo usa nelle prose, e ne' Fio-

retti di S. Francesco leggesi *averò*, ed *averebbe*. Lo stesso Corticelli afferma, che può dirsi *aviamo* per *abbiamo*, solo perchè l' ha detto alcuna volta il Galileo. Pur l' avea detto Gio. Villani nella sua Storia p. 28. stampa di Venezia 1559.

Questi incontri così spessi fanno, che i più di quei, che scrivono, si perdon d' animo, e non senza qualche ragione abbandonano i gramatici.

XXI.

Pare a molti molto strana l' opinione, che il Bartoli mostra di avere in quel suo eruditissimo libro: *Il torto, e il diritto*; ed è, che niuna regola vaglia a scriver bene, se non quella di seguir l' uso con giudicio. Io credo, che della stessa opinione esser dovesse anche il Conte Baldassar Castiglione, il quale scrivendo tanto leggiadramente quel suo Cortegiano, e non volendo assoggettarsi alle regole della Toscana lingua, le quali però a que' tempi poche esser dovevano; qual altra regola aver potea, se non quella di seguire un certo suo gusto accompagnato da buon giudicio? Anzi qual altra regola seguir poterono il Petrarca, il Boccaccio, il Passavanti, e gli altri, che fiorirono in quel Secolo, quando niuna regola di gramatica era ancor stabilita? E sì quelli furono i più eccellenti Scrittori, che abbia avuto l' Italia. Non è dunque l' opinione del Bartoli da rigettarsi.

Egli è ben vero, che volendosi seguir l' uso a scri-

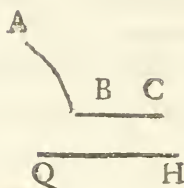
ver

ver bene, non bisogna per ciò credere, che una voce o forma di dire sia per esser buona nella Scrittura, solo perchè sia cominciata ad usarsi nelle botteghe de' Caffè, o nella comune Conversazione. L'uso, che vuol seguirsi, si è principalmente quello, che si fa con gli eccellenti Scrittori, leggendo attentamente i loro scritti, e notando le voci, e le forme più vaghe per valersene poi con giudicio.

XXII.

L'amore della Società non è, ne può essere, se non che un amore universale di tutte le parti, che la compongono. Chi ama alcune parti solamente, ama quelle, non la Società. E chi procaccia il bene d'alcune parti, senza aver riguardo di render le altre miserabili, anzi che amico, dee dirsi nemico della Società. Tali sono quasi tutti i Libri, che oggidì escono, sopra il comercio, la navigazione, le manifatture, per cui si vorrebbe ridurre ogni arte, ogni trafico, in somma tutto l'oro del Mondo in quel Paese solo, ch'essi adulano, intanto che tutti gli altri Paesi dovesser sempre aver bisogno di lui, e a lui ricorrere. E questi indarno si vantano di essere amici della Società. Ho udito, che in Ispagna volle quel Re, non son molt' anni, introdurre molte manifatture, e che gl' Inglesi, anche con minaccie, vi si opposero. Mostrarono allora gl' Inglesi di essere nemici della Società. Quelle Nazioni, che tanto studiano d' arricchire, e trasric-

chire, ne mai si saziano, sono nemiche della Società.

XXIII.

Scorrendo la Dissertazione del Boscovich *de continuitatis lege* mi passarono per l' animo le cose seguenti.

Altro è continuazione, ed altro quella continuità, di cui far si vorrebbe una legge universalissima. Se tu descriverai un arco di circolo A B, e la retta B C, il tratto A B C sarà continuato, ne però vorrà dirsi, che servi la continuità. Il tempo è in se continuato, e continuo procedendo sempre con la stessa legge, ne pare che possa essere altrimenti. Lo spazio similmente, quanto a se, è continuato, e continuo. Le linee, e le figure, che noi in esso figuriamo, potrebbon essere discontinue tra loro, ed anche discontinue in se, come il tratto A B C. Un punto non si dirà seguire, o non seguire una certa legge di continuità, se egli non si riferisca ad altri punti, e però lo stato, per cui esso è in continuità, o in discontinuità, è vero stato relativo. Lo stesso può dirsi anche di qualsivoglia particella.

Il Boscovich imagina il mondo fatto di punti matematici, staccati l' uno dall' altro, i quali per una lo-

ro forza attrattiva, o repulsiva sieno in una continua agitazione, volendo, che gli aspetti delle cose non d' altro ci nascano, che dal movimento locale di detti punti. Egli poi non attribuendo alla natura altro effetto, che quello di movere certi punti, e parendogli, che in tal movimento debba conservarsi perpetuamente la continuità, conchiude, che la natura debba seguire la continuità in tutti i suoi effetti.

Ma egli non avverte, che i sostenitori della legge di continuità mettono tra gli effetti della natura non solo il movimento degli atomi, ovvero punti, ma anche tutti gli aspetti, che quindi nascono, i Metalli, le Piante, gli Animali, gli Elementi, le Stelle, i Pianeti, ed è in queste cose, ch' essi principalmente sostengono, che si osservi perpetuamente la continuità. Ha già chi forma una serie, in cui cominciando da Dio, passano ad una natura di pochissimo meno perfetta di Dio, e quindi ad altre, ed altre, ed altre sempre meno perfette, finchè la legge della continuità le abbia ridotte al nulla: idea strana, se altra ne fu mai. A sostener dunque i fautori della continuità, dovrebbe il Boscovich dimostrare, che per l' agitazione di que' suoi punti, se nascono due corpi un bianco, un nero, debbano nascere ancora di tutti i colori intermedii; e se son due Pianeti di diversa grandezza, debban esserne altri di tutte le grandezze intermedie, e dimostrare mille altre stranezze, ch' egli non dimostra.

Dice, che se una cosa tutta ad un tratto passasse

da

da uno stato ad un altro sarebbe un punto, in cui ella avrebbe due stati. Ma io dico, essendo quegli stati relativi, può la cosa ad un ora averne infiniti. Il punto B è ad un tempo punto di un circolo, e di una linea retta. Niente vieterebbe di descrivere le retta Q H, e da qualunque punto di questa condurre, a guisa di ordinate, linee tra loro parallele, che terminassero nel tratto A B C. Quella, che terminasse in B, apparterrebbe insieme al circolo, ed alla linea retta.

Vedendo il Boscovich, che nel contorno di un triangolo non è continuità, ne scusa la natura col dire, che non essa fa il triangolo, ma lo fa il geometra; quasi che il geometra non fosse una causa naturale ancor egli. Ed è ben cosa strana, che la natura abbia fatto tante figure, e linee, il circolo, l' elisse, la spirale, la logaritmica, e non abbia fatto il triangolo.

X X I V.

Sono alcuni, i quali pigliando a leggere qualche componimento, aspettano in esso quello, che aspettar non dovrebbono, e non trovandovelo, anzi trovandovi il contrario, ne riprendono a torto lo Scrittore.

Nell' Iliade aspetta alcuuo, che Achille sia trasportato sempre per ira fuor di ragione, e sia perdutamente innamorato di Briseida; e nell' Odissea, che Ulisse si mostri scaltro, e ingannatore; ne ciò trovando danna Omero. Ma qual ragione stingeva Omero a

fare

fare Achille, ed Ulisse di quel costume, che noi ora vorremmo?

Aspettano alcuni nella prima Ode di Pindaro sentir le laudi di Jerone, e maravigliansi, ch' esso appena in alquanti versi si nomini. Ma chi dice a noi, che volesse Pindaro in quell' Ode fare le laudazion di Jerone, e non più tosto far volesse una Poesia, da cantarsi in quelle feste, bastandogli, che fosse in essa nominato Jerone alcuna volta con lode? Anche oggidì si compone talvolta alcun Poemetto sopra tutt' altro, e inserendovi le lodi di due Sposi novelli, si pubblica al tempo delle lor Nozze. Letto il titolo, che suol darsi al Teoge di Platone, aspetterà alcuno trovar quivi un trattato delle Scienze; e niente di ciò trovandovi si maraviglierà, e perderà il gusto di quel Dialogo. Ma Platone, siccome io credo, non altro quivi intese, che di mostrar, come Socrate riceve Teoge alla sua Scuola a preghi di Demodoco; facendo di ciò un Dialogo pieno d' urbanità, e di costume, e di tenui affetti, e di grazia, e senza spiegazione di veruna profonda dottrina bellissimo. In quanti altri Dialoghi di Platone interviene lo stesso?

XXV.

Alcune cose sono belle in Poesia per qualche tempo, e poi cessan di essere, e ciò avviene, perchè le cose stesse sono pregiate dagli Uomini per qualche tempo, e poi più non sono.

Il gareggiare di velocità nel corso si tiene oggi per cosa puerile; a tempi antichi s' ebbe per un esercizio nobile; e facevasi nelle gran feste. Omero dunque, e Virgilio ben fecero, fermandosi a descriverlo nelle esequie di Patroclo, e d' Anchise. E però a giudicar de' Poeti rettamente, non bisogna considerar le cose, se sieno belle a tempi nostri, ma se dovessero esser belle a tempi loro. Avendo Achille presso noi fama d' essere stato furiosissimo nell' ira, e perdutamente innamorato di Briseide; male ora si fingerebbe, ch' egli così facilmente consegnasse quella giovane a Taltibio, come finse Omero; ma a tempi d' Omero non dovea forse Achille aver tal fama.

I primi Poeti presero dalla lingua allor corrente quelle parole, e quelle frasi, che lor parvero le migliori; molte delle quali, venendo poi a poco a poco in disuso, sono oramai dispregiate. Però ben fecero quei primi ad usarle, e dir: *dolzore*, *stea*, *messere*, *madonna*, non avendo in se quelle parole deformità niuna, ne potendo essi sapere, che una volta sarebbero venute in dispregio. Le voci *intuarsi*, e *immiarsi*, perchè non erano degne d' essere introdotte nella lingua, anzi ne' versi, come tentò Dante nel canto nono del Paradiso? Ma ad altri Poeti non è mai venuto in acconcio di usarle, però si rimangono ancora voci strane. Io non loderei già lo stesso Dante d' aver detto nel canto decimo settimo del Paradiso: *E lascia pur grattar dov' è la rogna*; e nel ventunesimo dell' Inferno: *Ed egli avea del cul fatto trombetta*; parendomi, che

che tali forme sieno cattive non perchè più non s' usino, ma perchè sono naturalmente cattive.

XXVI.

Il Poema di Dante è quasi un perpetuo Dialogo tra Dante, Virgilio, Anime dell' Inferno, e del Purgatorio, Beatrice, e Santi del Paradiso. Dante, e Virgilio son due Poeti amici, che parlan tra loro dimesticamente, le Anime dichiarano, ciascuna, il lor peccato, e il castigo, che ne soffrono. Beatrice, e Santi s' intrattengono di dottrine Teologiche.

Chi non vede, che a tal Poema si confà appunto quello stile, che tenne Dante, non splendido, ed ornato, ma pieno, semplice, ingegnoso, pien di costume, e toltone le facezie, e le beffe, traente alla commedia? Con sì fatto stile espose egli varii accidenti con agnizioni bellissime, piene di affetti soavissimi; siccome quella, quando egli riconosce Virgilio, e quella, quando Virgilio, e Stazio si riconoscon tra loro, e mille altre; e così fece un Poema, la cui maravigliosa bellezza non si lascia sentire a coloro, che mettendosi a leggerlo non altro aspettano, che ampiezza, e magnificenza.

Per questo forse, che ora ho detto, chiamò Dante il suo Poema commedia, come si vede nel canto ventunesimo dell' Inferno. Ed avendo nel canto precedente chiamato tragedia il Poema di Virgilio, par bene, che lo stile, ch' egli tenne in questo Poema, non

è quello, ch' egli sul principio dice aver tolto da Virgilio.

XXVII.

A ben considerare la cosa, molte, e molto varie sono le cause, per cui piace al popolo, o dispiace una rappresentazion teatrale; le quali cause non dipendono dal Poeta; il quale, se la commedia, o la tragedia piace al Popolo, non per questo dee dirsi eccellente, ma fortunato; e se ciò spesso gli avvenga, egli sarà, come quel Capitano, quel Piloto, quel Medico, quel Giocatore, cui sempre arride la fortuna.

La stessa commedia, o tragedia in un tempo, e in un luogo piace, in altro tempo, o luogo non piace; e quando piace, piace forse non per quello, che il Poeta ha creduto, che debba piacere, ma per altro; e talvolta per quello, ch' egli ha men creduto, che dovesse piacere. Abbiam veduto commedie aver concorso grandissimo, le quali però niun Poeta desiderebbe aver composta.

XXVIII.

Se il Poeta, che compone tragedie, o commedie, propongasi per fine di piacere al Popolo, egli si mette in mano alla fortuna, e perde tempo, se studia molto a conseguirlo. I Retori propongon per fine all' Oratore non il *persuadere*, ma il *dicere apposite ad per-*

sua-

suadendum; conoscendo, che il *persuadere* dipende da più cose, che non sono in potestà dell' Oratore. Il Poeta dunque o tragico, e comico desideri di piacere al Popolo, ma non sia questo lo studio suo.

Il Poeta non pensi gran fatto al Popolo, che vedrà rappresentare le sue tragedie, o commedie; pensi più tosto agl' intendenti, che le leggeranno; come quelli, che scrivono egloghe, e dialoghi; che non pensano a veruna rappresentazion popolare, ma solo a quella rappresentazione, che farannosi i leggitori nella mente loro.

Le tragedie, e le commedie durano lunghissimamente nella memoria degli Uomini, non perchè piacciono al Popolo, ma perchè piacciono agl' intelligenti, che le leggono. Così dopo due mill' anni si leggono ancora, e si lodano Sofocle, Euripide, Plauto, Terenzio. A quanto numero d' Uomini hanno questi recato piacere in così lungo spazio di tempo! Onde può dirsi, che le commedie o tragedie, che piacciono a quei, che le leggono, più generalmente piacciono, e a maggior moltitudine d' Uomini, che quelle, che piacciono al Popolo.

XXIX.

Dante nel canto settimo dell' Inferno mette in bocca a Plutone quel verso: *Pape Satan pape satan aleppe*. Quanto si studia per intendere la significazione di tali parole! Quanto a me, io temo, che Dante non

volesse egli stesso, che quelle parole fossero di niuna significazione, e le portasse, come voci di una lingua, che usano i Diavoli tra loro, a noi tutti ignota. Allo stesso modo nel canto trentunesimo mise in bocca a Nembrot quel verso: *Rafel maí amech zabì almi*, che il Dolce chiama parole di niuna, o di oscura significazione; ma sono certamente di niuna, poichè avendo Nembrot dette quelle parole, Virgilio si volge a Dante, e gli dice: *Lascianlo stare, e non parliamo a voto; che così è a lui ciascun linguaggio, Come l' suo ad altrui, che a nullo è noto*. Io credo dunque, che in quel verso *Pape Satan &c.* non altro volesse, che esprimere il suono materiale delle parole, che disse Plutone; come ancora quando disse *Cricch* nel canto trentesimo secondo: *Non avria pur dall' orlo fatto Cricch*; per la qual voce non intese se non di esprimere quello strepito, che fa il ghiaccio, rompendolo; non essendo cosa veruna, a cui sia imposto il nome *Cricch*. E così sono molte intergezioni.

XXX.

Dicono alcuni, che scrivendosi un trattato di dottrina con quella strettezza, che si ricerca per dettarlo ai giovani nella Scuola, non può imitarsi Cicerone, e bisogna trascurare affatto gli ornamenti dell' eloquenza.

Io credo, che così dicano, perchè di Cicerone non hanno forse mai letto, che le Orazioni, o al più i Dialoghi più ornati, e pomposi, come *de Oratore*, *de*

natu-

natura Deorum, che Cicerone scrisse per servire non solo alla dottrina, ma anche al diletto. Ma non così direbbono, se leggessero i Libri *de Inventione*, la *Topica*, le *partitioni oratorie*, scritte da Cicerone con tanta eleganza, e insieme con tanta strettezza, quanta può mai desiderarne qualsivoglia scolastico. Perchè non leggono la rettorica *ad Herennium?* Perchè non leggono Cornelio Celso? Troverannovi certamente tutta la strettezza, che vogliono, con una somma eleganza. E in questo genere quanto imparar potrebbono da Aristotile! Ma i nostri Maestri di Rettorica così avvezzano la Gioventù, che non conosce altra eloquenza, che quella delle orazioni forensi; e fanno gran male.

XXXI.

Dicono, che due quantità decrescenti in infinito, se nel decrescere conservano sempre la stessa proporzione tra loro, per esempio di 100 ad 1, avranno anche in ultimo la stessa proporzione. Ora non si diranno *in ultimo*, se non quando saranno a termine di non poter più decrescere senza andare in nulla; ma come può essere a questo termine quella quantità, che trovasi tuttavia cento volte maggiore dell' altra?

Quest' idea dell' *ultimo* nell' infinito è un idea assurda; ne può aver luogo in Geometria, se non per una certa precisione. Tutte le quantità, che per la loro piccolezza sfuggono ogni nostra espressione, gli Uomini si sono accordati di averle per inestese, ne voler

più

più considerare le parti loro, e così nell' estensione averle per nulla. Questo accordo fanno i Geometri implicitamente nel definir che fanno il punto, e la linea; che prese così possono dirsi termini, ma non parti.

XXXII.

Dice il Boccaccio giornata 10, novella 8. *A se amò*. Dante, Purgatorio canto ventunesimo: quell' amor, *che a te mi scalda*. Uno dirà. Dunque a verbi può darsi un terzo caso di comodo, come sono *a se*, *a te*; un altro dirà poter ciò farsi, se la persona, al cui comodo si riguarda, sia espressa con pronome, come *a se*, *a te*. Uno vorrà, che ciò facciasi solo ne' verbi, che esprimono amore, e benevolenza, come ne detti due esempi; altri lo estenderà a tutti i verbi. Così faranno diverse regole, l' una più estesa dell' altra. Di queste regole quella è da seguirsi, la quale può ragionevolmente credersi, che avrebbe l' eccellente Autore seguita, se gli fosse occorsa.

Il simile avviene anche ai Fisici nello stabilire le leggi della natura. Osserva uno, che il Sole tira a se Giove, e Marte; vedesi dunque, dice egli, che il Sole tira a se i Pianeti; un altro dice; vedesi, che tira a se i corpi celesti; onde trarrà ancor le Comete; e un altro, vedesi, che le Stelle, una delle quali è il Sole, tirano a se; e un altro farà questa forza attraente comune a tutti i corpi, anche ai terrestri.

Qua-

Quale di queste leggi è da aversi per vera?

Il pregio di una legge si è l' essere costante, e invariabile negli effetti, in cui si osserva; ed oltre a ciò l' essere ben dedotta, e tanto meglio è dedotta, quanto più sono gli effetti, in cui per esperienza trovasi osservata, e meno quelli, a quali vuole per analogia la legge estendersi, benchè non ancora osservata.

La legge della comune attrazione manca molto di questi pregi. Applicandola a corpi celesti, mettiamo, che tra Pianeti, e Comete sia stata ella osservata in trenta, o quaranta. Che sono, chieggo io, trenta, o quaranta rispetto al numero innumerabile di tutti i corpi celesti? La deduzione dunque è sempre pericolosissima. Quelli, che con molta gravità insegnano non doversi stabilire una legge, se non dopo fatto un bastante numero di osservazioni, non insegnando, qual sia questo numero, che basti, niente insegnano. Applicando poi la legge a corpi terrestri, che incostanza! che varietà! Che ora segue una proporzione, ora un altra; ed or divien repulsiva; ed è tutta piena d' incertezza.

XXXIII.

Se pare assurdo, che una bontà eternamente infelice sia da anteporsi ad una malvagità eternamente contenta, ciò forse è, perchè si suppone un assurdo, supponendosi una bontà eternamente infelice, e una malvagità contenta eternamente. Non dee credersi, che il

Faci-

Facitore, e Governatore dell' universo sia mai per voler ciò. L' assurdo dunque non è nella proposizione stessa, ma nel supposto.

XXXIV.

Par certo che il piacere sia non la virtù, ma il premio della virtù; e che nel piacere veramente consista ciò, che noi chiamiamo felicità. Chi si propone, come ultimo fine, il piacere, intendendo quel piacer sommo, che sarà premio della virtù, poco o nulla si scosta da chi si propone, come ultimo fine, la virtù stessa. Chi ama quel piacer sommo, non può non amar la virtù, che è l' unico mezzo di conseguirlo; e se ama la virtù per se stessa, trovandola degna d' essere amata, non lascia di amarla, anche perchè è mezzo, che conduce al sommo piacere. Questi due amori si stringon benissimo, e si abbracciano insieme l' un l' altro.

Che si propone, come fine, in ogni azion sua quel piacere, che allora gli si presenta, e non quel sommo, che sarà premio della virtù; fa male. Ed è sciocco l' argomento: io fo bene a far ciò, che mi da piacere; perciocchè i Santi seguivano anch' essi il piacere. Altro è seguire il piacer sommo, che è premio della virtù; ed altro seguire un piacere qualunque.

XXXV.

XXXV.

Chi legge un Poema, tradotto *ad verbum* (che da molti dicesi traduzion cattiva) se è Maestro nell' arte, intenderà le bellezze della favola, se questa sia continuata, se verisimile, se maravigliosa, se affettuosa; intenderà le bellezze del costume, se questo abbia bontà, convenienza, costanza, e se sia addattato agli affetti; e similmente intenderà, se l' espressione dei costumi, e degli affetti sia tratta da luoghi più volgari, o da più scelti, e più vaghi. Così chi è Maestro, leggendo Omero, eziandio male tradotto, dovrà intendere in esso infinite bellezze, e compiacersene. Ma i Maestri son pochi. I più altro non cercano, ne gustano, se non la frase, e il verseggiamento.

XXXVI.

Un nuovo genere di facezie, cioè non toccato, ch' io sappia, ne da Cicerone, ne da Quintiliano, ne dal Castiglione nel Cortegiano, ne da altri, potrebbe essere di quelle facezie, ch' io chiamerei dispettose, e che si dicono, riprendendo, per istimolar maggiormente gli ascoltanti, e far loro sentire, come sono ridicoli. Demostene riprendendo gli Ateniesi della loro trascuraggine negli affari della Guerra dice loro: *Come il vasajo fa vasi da mettere in mostra, e solo per farli vedere al Popolo; così voi fate i Generali d' Armata, solo*

per farli vedere in Piazza. E' stato eccellente Demostene in questo genere di facezie, le quali forse più che le altre, stanno benissimo all' Oratore; e potrebbono avere precetti particolari.

XXXVII.

Alcuni naturalisti argomentano, che il Mondo sia durato per molte, e molte migliaja d' anni, osservando nella terra alquante cose, le quali, essi credono, non potrebbono esser quivi, ed avere quella forma, che hanno, senza tante rivoluzioni, quante appena può credersi, che sieno seguite in migliaja, e migliaja d' anni. Così recano il Mondo ad una antichità molto maggiore di quella, che i più credono.

Questo argomento niente ha più di forza di quello, che avrebbe avuto, se uno al principio del Mondo vedendo il primo Albero creato allora da Dio, avesse detto: *Questo Albero non potrebbe essere a quella altezza, e a quella forma, che è; se non fosse stato molto prima un piccol seme, che inaffiato poi, e nutrito, fosse a poco a poco, per lo spazio di cinque, o sei anni, giunto a quello stato, in cui ora è. Dunque non può negarsi, che il Mondo sia stato almeno per cinque, o sei anni addietro*. Il quale argomento sarebbe stato ridicolo, poichè ben potè, e volle Dio senza quelle precedenti disposizioni crear quell' Albero, e crearlo tale, quale sarebbe stato, se quelle disposizioni precedute fossero.

Ora

Ora può ben credersi, che Dio creasse tutto il globo della terra tale, quale sarebbe stato, se fossero precedute nella materia altre, ed altre rivoluzioni, le quali rivoluzioni però mai non furono. E così creando il Mondo, ben potè Dio creare corpi Marini nelle Montagne.

XXXVIII.

I gramatici, che insegnano ai Fanciulli le regole della lingua latina, fanno, ch' essi l' apprendon per uso. Quelli, che van predicando, che in quella lingua quasi tutto si dee apprender per uso, doverebbono insegnare (ciò, che mai non fanno) per quali esercizii vogliano essi, che si acquisti un tale uso. L' udirsi parlar delle regole; il parlarne, e l' udirsene parlare in latino; il sentire le differenze, che son tra gramatici; il sentirsi correggere, l' osservare, come le dette regole si seguano, o non si seguano da Cicerone, da Ovidio, da altri; ed altre cose simili, che i gramatici fanno fare a' Fanciulli, mentre insegnan loro le regole, sono, secondo me, appunto un esercizio, per cui si acquista l' uso, che è l' ultimo Maestro d' ogni lingua. Ma ora molti rifiutano le regole tutte, fuori pochissime, rimettendosi all' uso, e non facendo poi quell' esercizio, che si vorrebbe ad acquistar l' uso, non apprendono la lingua ne per regole, ne per uso.

XXXIX.

Aristotele nella sua Poetica avendo prima fatta menzione della compassione, e del timore chiama poi la Tragedia purgatrice di tali affetti: S' affannano i commentatori, non intendendo, come potesse parere ad Aristotele, che la Tragedia fosse purgatrice di quegli affetti, ch' ella stessa dee movere.

Meno se ne affannerebbero, se pensassero, che il purgare gli affetti non è, come voller gli Stoici, uno sradicargli del tutto, ma il dirigerli ragionevolmente; poichè qual compassione è più ragionevole di quella, che la Tragedia move verso un Uomo onesto, che, senza averlo meritato, per semplice sbaglio cade in somma miseria? Può ella dunque parer purgatrice della compassione, movendola di questo modo.

XL.

Mi fanno ridere questi, che vogliono le leggi tutte non altro essere, che patti, e quei, che nascono, dover stare alle leggi, poste da quei, che già furono, presumendo, ch' essi ancora vi consentirono. Niente è più arbitrario di questa presunzione, o vogliam dire ipotesi. Io per me credo, che chi nasce porta seco una legge di carità insita dalla natura, per cui egli non dee dare alla società umana, quasi buon ospite, se non il meno incomodo, ch' egli può. Per ciò dee egli stare

alle

alle leggi già stabilite, se non fossero manifestamente contrarie ad altre leggi della natura.

X L I.

Mi fanno anche rider questi, che pensano promovere la comune felicità degli Uomini, ne altro propongono, che sistemi di arricchire, e render potente una tal nazione, o una tal altra; di che nascono necessariamente discordie, e guerre, volendo ognuna, e studiando di farsi ricca, e potente, quanto più può, senza riguardo alle altre.

Per me credo, che a procurare la felicità veramente comune degli Uomini, quanto procurar si può, niun altro mezzo vi sia, ne possa esservi, se non quello: *diliges proximum tuum, sicut te ipsum*.

Dicono alcuni: Questo è precetto di Gesù Cristo; già gli Uomini nol vogliono osservare; che occorre l' andarlo inculcando? Questo è, come se uno dicesse: Che occorre sgridare il furto, sapendosi già, che gli Uomini, chi d' un modo, chi d' un altro, voglion rubare? E' meglio, e più utile insegnar loro, come debban rubare, con sicurezza, e con qualche spezie di prudenza. Ma io dico, che sgridandosi, e biasimandosi continuamente il furto, può ben sperarsi, che meno Uomini si daranno al rubare, e i furti, e le rapine saran meno.

FINE.

INDICE

Di quanto si contiene in questo quinto Volume.

VIDIT

D. Philippus Maria Toselli Cleric. Regul. S. Paulli, & in Eccl. Metrop. Bonon. Pœnit. pro Eminentiss. ac Reverendiss. Domino D. Andrea Cardinali Joannetto, Ord. S. Benedicti, Congregat. Camaldul. Archiep. Bonon. & S. R. I. Principe.

Die 18. Martii 1789.

IMPRIMATUR.

Fr. Aloysius Maria Ceruti Vic. Gen. S. Officii Bonon.